



سلسلة كتب المستقبل العربي (١٩)

المسألة الديمقراطية في الوطن العربي

محمد عابد الجابري — أحمد الأصفر اللعام — ...ة الكواري

الطاهر لبيب — عبد الإله بلقزيز — ...يداني

برهان غليون — حسين علوان البيجي — ...د حجاب

وحيد عبد المجيد — أحمد جزولي — ...ر الأنصاري

إسماعيل صبري عبد الله

المسألة الديمقراطية

في الوطن العربي



مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة كتب المستقبل العربي (١٩)

المسألة الديمقراطية في الوطن العربي

علي خليفة الكواري
سعيد زيداني
محمد فريد حجاب
محمد جابر الأنصاري
احمد الأصفر اللصام
عبد الإله بلقزيز
حسين علوان البيجي
احمد جزولي
اسماعيل صبري عبد الله
محمد عابد الجابري
الطاهر لبيب
برهان غليون
وحيد عبد المجيد

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
المسألة الديمقراطية في الوطن العربي/علي خليفة الكواري [وآخ.].
٣٣١ ص. - (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٩)
يشتمل على فهرس.
١. الديمقراطية - البلدان العربية. ٢. المجتمع المدني - البلدان العربية.
أ. الكواري، علي خليفة. ب. السلسلة.
321.809174927

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» - بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى
بيروت، أيار/مايو ٢٠٠٠

المحتويات

القسم الثالث
مستقبل الديمقراطية . . عربياً

مقدمة

هذا هو الكتاب التاسع عشر في «سلسلة كتب المستقبل العربي» التي يصدرها «مركز دراسات الوحدة العربية». وتحرص هذه السلسلة على أن تضم بين دفتي كتاب مجموعة من الدراسات التي نشرت في مجلة المركز خلال فترة سابقة، تدور حول العقد عادة، وذلك بهدف التعرف على عينة من رؤى وتوجهات أهل الرأي والفكر من المثقفين العرب، فضلاً عن متابعة التراكم الفكري والعلمي حول موضوع بعينه.

وإذا كانت قضية «الديمقراطية» هي موضوع الساعة.. وكل ساعة، فقد أولاها المركز اهتماماً فائقاً في إصداراته كافة، وبخاصة منذ نظم سلسلة من المحاضرات حول «الديمقراطية في الوطن العربي» خلال عام ١٩٧٩ نشرت لاحقاً في **المستقبل العربي**، في وقت لم تكن «الديمقراطية» فيه هي المشكلة الرئيسية ضمن المشكلات الكبرى في الوطن العربي، على النحو القائم الآن. وتابع المركز اهتمامه بالموضوع من خلال ما نشر في **المستقبل العربي** فيما بعد، ثم أصدر كتاباً ضمن «سلسلة كتب المستقبل العربي» عن «الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي» عام ١٩٨٣. وفي العام نفسه توسع اهتمام المركز بهذا الموضوع إلى حدّ تخصيص ندوة كبرى من ندواته بعنوان: «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي». وهكذا تواصلت مسيرة التنبه والاهتمام والتنبيه.

وفي هذا الإطار يصدر هذا الكتاب شاملاً مجموعة من الدراسات التي نشرت في **المستقبل العربي** على مدار العقد الماضي. وتضم قائمة محتوياته ثلاثة أقسام؛ **أولها** يعرض الدراسات التي تناولت «مفهوم الديمقراطية»، وتطوراته المعاصرة، سواء من ناحية الديمقراطية الليبرالية أو الديمقراطية في العالم الثالث. **وثانيها** يتابع عمليات «التحول الديمقراطي في الوطن العربي»، وبخاصة ما يعترضها من عوائق وما يتوافر أمامها من إمكانات، مع التركيز على دراسة إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني، **وثالثها** يتناول «مستقبل الديمقراطية.. عربياً»، من حيث منهج استشراف الديمقراطية في الوطن العربي، والاحتمالات التي ينطوي عليها الواقع العربي من زاوية تأثيره في عمليات التحول الديمقراطي الجارية في أكثر من قطر عربي.

وبهذا الكتاب يواصل المركز اهتمامه بواحد من أهم المطالب التاريخية الكبرى للأمة العربية، والتي تشكل مجتمعة العناصر الستة للمشروع الحضاري النهضوي العربي:

١ ـ الديمقراطية في مواجهة الاستبداد.

٢ ـ العدالة الاجتماعية في مواجهة الاستغلال.

٣ ـ الوحدة العربية في مواجهة التجزئة.

٤ ـ الاستقلال في مواجهة الهيمنة الأجنبية والمشروع الصهيوني.

٥ ـ التنمية المستقلة في مواجهة التخلف والتبعية والنمو المشوه.

٦ ـ الأصالة الحضارية في مواجهة التغريب والمسخ الحضاري.

وعلى الرغم من أن هذه المطالب الستة متعثرة ومحبطة، إلا أنها كلها حاضرة في الوجدان التاريخي والعقل الجماعي العربي، وهذه ضمانة مهمة للمستقبل. وإذا كان لبعض هذه المطالب إلحاح على بعضها الآخر، خلال حقبة من التاريخ العربي الحديث، أكثر من حقبة أخرى، فإن إلحاح «المطلب الديمقراطي» في المرحلة الحالية يمكن أن يجعل منه «القاطرة» التي تدفع المشروع الحضاري النهضوي العربي الجديد إلى الأمام... استناداً إلى عقد اجتماعي ـ قومي ـ ديمقراطي جديد.

مركز دراسات الوحدة العربية

القســم الأول

فـــي مفهـــوم الديمقراطيـــة



الفصــل الأول

مفهوم الديمقراطية المعاصرة(*)

علي خليفة الكواري(**)

(١)
قراءة أولية في خصائص الديمقراطية

مقدمة

الديمقراطية أو «حكم الشعب» في البلدان العربية اليوم شعار يرفع على نطاق واسع. وبالرغم من ذلك فإن مفهوم الديمقراطية يكتنفه الغموض، ويكثر حوله الخصام، وتتعطل نتيجة ذلك فرص التحول الديمقراطي في البلدان العربية. وهذا ينذر ببقاء الديمقراطية عند العرب مجرد شعار، يكثر حوله الجدل بين الباحثين والمفكرين، ويحتدم حوله الصراع بين ممارسي العمل السياسي، وتضيع على العرب فرص الاستفادة من المد الديمقراطي الذي يشهده العالم، فضلاً عن خسارتهم

(*) نشر على مرحلتين في: المستقبل العربي: السنة ١٥، العدد ١٦٨ (شباط/ فبراير ١٩٩٣)، ص ٢٢ ـ ٤٧، والسنة ١٦، العدد ١٧٣ (تموز/يوليو ١٩٩٣)، ص ٥١ ـ ٦١، وهو في الأصل حصيلة أفكار نمت من خلال الحوارات والاتصالات التي تمت في نطاق مشروع دراسات الديمقراطية. فإلى أصدقاء المشروع كافة، الشكر والعرفان لما أناروا مسيرة المشروع به من أفكار وملاحظات وتوجيهات. والشكر بشكل خاص واجب لمحمد هلال الخليفي الذي شارك في عناء إعداد هذا البحث وكان الناقد البنّاء لمسيرته، وكذلك عمار الطالبي ويوسف خليفة الكواري اللذين كان لهما الفضل في قراءة البحث والتنبيه إلى أوجه القصور فيه. وأخيراً، وليس آخراً فإن البحث هو نتيجة الجهد المشترك مع الزميل رغيد كاظم الصلح الذي يعود إليه الفضل في بلورة فكرة مشروع دراسات الديمقراطية وتحديد إطار هذا البحث وتنمية أطروحته. وغني عن القول إنني المسؤول الوحيد عن أوجه النقص والقصور فيه.

(**) باحث في قضايا التنمية العربية ومدير المكتب العربي للدراسات والاستشارات، الدوحة ـ قطر.

الامكانات التي يتيحها المنهج الديمقراطي في الحكم. ولا ينوبهم من الحقبة الديمقراطية الراهنة سوى رفع الشعارات والاقتتال حولها، بدلاً من وضع حد للفتن وأسباب الحروب الأهلية. ومن ثم توظيف المنهج الديمقراطي في إدارة أوجه الاختلاف سلمياً، تعبيراً عن نضج حضاري واستحقاق ولوج القرن الحادي والعشرين.

ويعود الاختلاف حول مفهوم الديمقراطية إلى وجود اشكاليات فكرية[1]، تحول دون قبول تيارات فكرية وسياسية للديمقراطية من خلال فهمها لها. وأهم هذه الإشكاليات يتمثل في احتمالات التناقض بين الديمقراطية والإسلام[2]. وكذلك احتمالات الترابط العقائدي بين الديمقراطية وعقائد الغرب واتجاهاته. ومما هو جدير بالتأكيد ان الاختلاف حول مفهوم الديمقراطية، لا ينحصر في اختلاف وجهة نظر الدولة عن المجتمع، أو وجهة نظر الحكومات عن قوى المعارضة، إنما يمتد الاختلاف حول مفهوم الديمقراطية، وبالتالي جدوى ممارستها، والعمل من أجل تحقيقها، إلى التيارات السياسية والأحزاب والحركات التي تنشد التغيير وتعمل من أجله. إن الاختلاف حول مفهوم الديمقراطية يطال فصائل مهمة من التيار الديني الإسلامي، والتيار القومي العربي، والتيار الاجتماعي اليساري، والتيار الليبرالي. وتقف اليوم، بكل أسف تحفظات كل طرف على مفهوم الطرف الآخر للديمقراطية أو الشورى الملزمة، عائقاً أمام ضرورات تنمية فكر سياسي ديمقراطي يعترف فيه كل طرف بوجود الطرف الآخر، ويقبله شريكاً كاملاً في الوطن، ويحترم حقه في التعبير ويراعي مصالحه ويضمن له حق المشاركة السياسية الفعالة. ومما لا شك فيه ان اختلاف القوى والتيارات السياسية حول مفهوم الديمقراطية يحول دون انتشار فكر سياسي يؤسس عليه العرب والمسلمون إجماعاً كافياً لمواجهة أنماط حكم الوصايا على الناس، واستبدالها بنظم حكم لا تكون السيادة فيها لفرد ولا لقلّة، وإنما يكون الأمر شورى بين الناس والشعب مصدر السلطات. وأما السيادة فهي للّه وحده، لا شريك له.

---

(١) **التجارب الديمقراطية في الوطن العربي** (ندوة) (بيروت: دار الحداثة؛ الدار البيضاء: منتدى الفكر والحوار، ١٩٨١)، ص ٥ ـ ١٣، وانظر أيضاً: خالد الحسن، «إشكالية الديموقراطية في الوطن العربي،» في: المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ٢٥.

(٢) عبد الحميد اسماعيل الأنصاري، **الشورى وأثرها في الديمقراطية** (القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٩٨١)، ص ٤٢٥ ـ ٤٥٠. انظر أيضاً: **الشورى في الإسلام**، منشورات المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت؛ رقم ١١٠، ١١٧، ١٢١، ٣ ج (عمّان: المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، [١٩٨٩ ـ ١٩٩٠])، وبصورة خاصة: عبد الهادي أبو طالب، «الديمقراطية والشورى،» ج ٣، ص ١١٦٨ ـ ١١٧٦.

ومن بين أبرز مظاهر الاختلاف حول مفهوم الديمقراطية، هو الاختلاف حول ماهيتها، ما هي الديمقراطية؟ ما هو شكلها؟ وما هو مضمونها؟ هل هي عقيدة أم منهج؟ هل هي حقاً منهج تفرضه ضرورات التعايش السلمي بين الأفراد والجماعات أم أن الديمقراطية عقيدة تنازع العقائد الأخرى وتحلّ محلها؟ عقيدة كلية أو أنها نظام فرعي في عقيدة ليبرالية تقدّس الفرد ولا تقبل على حريته الشخصية أي قيد؟ هل الديمقراطية ممارسة مطلقة لا تقيدها شريعة ولا تحد من غلوائها قيم؟ أم أنها ممارسة يمكن تقيّدها دستورياً بالشرائع التي يدين بها المجتمع المعني وبالقيم التي يجلّها؟ هل الديمقراطية المعاصرة مناقضة بالضرورة للإسلام، كما تخشى فصائل مهمة من التيار الديني الإسلامي؟ هل الديمقراطية نظام حكم اقتصادي ـ اجتماعي مؤسس بالضرورة على العقيدة الليبرالية وموجه لخدمة المصالح الرأسمالية ومعبّر عن قيمها، كما تتخوّف سائر القوى الوطنية والاتجاهات الاجتماعية كافة التي تخشى أن تكون الديمقراطية مجرد شعار رأسمالي، الهدف من طرحه وترويجه اختراق مجتمعات العالم وتجريدها من توجهاتها الوطنية، ومقومات شخصيتها المستقلة، وطمس هويتها، وخذلان طموحاتها في التنمية والعدالة الاجتماعية، وإلحاق دولها التابعة بالسوق العالمية التي تسيطر على مقدراتها المصالح الامبريالية؟

هذه هي بعض أوجه الاختلاف التي يحتدم حولها الجدل بين التيارات الفكرية والقوى السياسية الفاعلة على الساحة العربية. ومما لا شك فيه أن تحفظات بعض فصائل التيارات السياسية في البلدان العربية، وخوفها من سوء استغلال شعار الديمقراطية الجذّاب، أمر مشروع، ولا سيما في الوضع والظرف العربي الراهن. وجدير بالساعين إلى تعزيز المساعي الديمقراطية أن يطرحوا مفهوم الديمقراطية المعاصرة للمناقشة المسؤولة والحوار البنّاء. ويأتي هذا البحث المتواضع في سياق مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية الذي يهدف من خلال البحث والدراسة والحوار إلى تأصيل رؤية سياسية تعزز المساعي الديمقراطية في البلدان العربية.

وهذا البحث لا يعدو أن يكون قراءة أولية لمفهوم الديمقراطية المعاصرة من خلال استخلاص المعاني والأسس والمبادىء والمؤسسات التي يلاحظ وجودها في الممارسات الديمقراطية المستقرة كافة، وتكون بمثابة الشروط لاكتساب أي نظام حكم صفة الديمقراطية، إنها تلك المعاني والأسس والمبادىء والمؤسسات التي توفر الحد الأدنى من شروط الممارسة الديمقراطية، والتي لا تقوم للديمقراطية قائمة دون وجودها مجتمعة. والبحث الراهن هو حلقة في سلسلة من الدراسات، يتناول أحد محاوره، مفهوم الديمقراطية المعاصرة بهدف تحديد إشكاليات قبولها من قبل التيارات الفكرية وشروط تبنيها من القوى السياسية الفاعلة على الساحة العربية. ويتناول المحور الآخر كيفية العمل من أجلها، وبناء القدرات الأهلية التي تمكن قوة المجتمع من ضبط

السلطة وإخضاعها للمصالح والأهداف المجتمعية. وغاية البحث والدراسة في المحورين، تقديم مادة للحوار الموضوعي المسؤول بين باحثين ومفكرين وممارسي العمل السياسي من بين المؤثرين في مختلف التيارات والقوى السياسية، وصولاً إلى صياغة رؤية سياسية عربية ذات بعد إسلامي تعزز المساعي الديمقراطية في البلدان العربية[٣].

وفي ما يلي نتناول موضوع البحث، مفهوم الديمقراطية المعاصرة، في نقطتين تبرزان الخصائص المركزية للديمقراطية المعاصرة: الخاصية **الأولى** هي أن الديمقراطية المعاصرة، منهج وليست عقيدة. والخاصية **الثانية** هي أن الديمقراطية المعاصرة، ممارسة دستورية.

الخاصية الأولى: الديمقراطية المعاصرة منهج وليست عقيدة

الديمقراطية المعاصرة اليوم أكثر تواضعاً مما يعتقده البعض حولها أو ينسبه إليها أو يطالبها به. فهي أبعد من أن تكون عقيدة شاملة، وهي أقل من أن تكون نظاماً اقتصادياً - اجتماعياً، له مضمون عقائدي ثابت. إن الديمقراطية المعاصرة منهج لاتخاذ القرارات العامة من قبل الملزمين بها. وهي منهج ضرورة يقتضيه التعايش السلمي بين أفراد المجتمع وجماعاته، منهج يقوم على مبادىء ومؤسسات تمكن الجماعة السياسية من إدارة أوجه الاختلاف في الآراء وتباين المصالح بشكل سلمي، وتمكّن المجتمع، بالتالي، من السيطرة على مصادر العنف ومواجهة أسباب الفتن والحروب الأهلية. وتصل الديمقراطية المعاصرة إلى ذلك من خلال تقييد الممارسة الديمقراطية بدستور يراعي الشروط التي تتراضى عليها القوى الفاعلة في المجتمع وتؤسس عليها الجماعة السياسية إجماعاً كافياً. وقد تمكّنت الديمقراطية المعاصرة من ذلك عندما حرّرت منهجها في الحكم من الجمود، فتأصّلت في مجتمعات مختلفة، من حيث الدين والتاريخ والثقافة. كما تمكّنت من ذلك عندما نفت عن نفسها شبهة العقيدة التي ينسبها البعض إليها من خلال ملاحظة المضمون العقائدي للممارسة الديمقراطية في مجتمعات تسود فيها أصلاً تلك العقائد. وتمكّنت الديمقراطية المعاصرة، من خلال تحرير نفسها من صفة الجمود، ونفي شبهة العقيدة، أن تصبح منهاجاً عملياً وواقعياً يأخذ عقائد وقيم المجتمعات المختلفة في الاعتبار، ويراعي مرحلة الممارسة الديمقراطية، والنتائج المطلوب تحقيقها من نظام الحكم الديمقراطي. إن الديمقراطية المعاصرة منهج يبدع الحلول ويكيّف المؤسسات دون إخلال بالمبادىء الديمقراطية أو

(٣) رغيد كاظم الصلح وعلي خليفة الكواري، «مشروع» لتعزيز المساعي الديمقراطية في البلدان العربية،» المستقبل العربي، السنة ١٥، العدد ١٦١ (تموز/يوليو ١٩٩٢).

تعطيل المؤسسات الدستورية التي لا تقوم للممارسة الديمقراطية قائمة دون مراعاتها والعمل بها. وفي ما يلي نتناول عدداً من الجوانب التي تؤكد أن الديمقراطية المعاصرة منهج وليست عقيدة: **أولها** إعادة تعريف الديمقراطية. **وثانيها** ماهية الديمقراطية المعاصرة. **وثالثها** مقاربة العرب مفهوم الديمقراطية. **ورابعها** حدود الديمقراطية الراهنة ومعاييرها.

١ ـ إعادة تعريف الديمقراطية

الديمقراطية كما تمارس على أرض الواقع يضيق نطاقها ويضمر مضمونها عن الديمقراطية المثالية[٤] (Ideal Democracy) التي يعرفها المبشّرون بها على أنها «حكم الشعب بالشعب لصالح الشعب». إن تلك الصورة المثالية للديمقراطية يجمع اليوم الدارسين للديمقراطية كافة، على أنها لم تتحقق في الماضي، وليست متحققة في وقتنا الحاضر، ومن غير المنتظر تحقيقها في المستقبل المنظور. وعلى المحبذين لنظم الحكم الديمقراطي في ضوء فشل نظم الحكم البديلة لها أن يركنوا إلى الواقعية وأن يتذكروا القول المأثور: «ما لا يدرك كله لا يترك جلّه». وعليهم أن يعملوا من أجل التحوّل الديمقراطي باعتبار أن الديمقراطية مسألة نسبية، وعملية تاريخية متدرجة، تبدأ عندما يتمكّن المجتمع المعني من السيطرة على مصادر العنف، وإدارة أوجه الاختلاف سلمياً، تعبيراً عن اجتماع القوى الفاعلة على ضمان الحد الأدنى من المشاركة السياسية الفعّالة لجميع المواطنين من دون استثناء. وعبر الممارسة تخطو العملية الديمقراطية قُدُماً نحو الرقي، وتتحسن نوعيتها تعبيراً عن استقرار الممارسة وانتشار الثقافة الديمقراطية وانعكاسها على السلوك العام، دلالة على النضج الحضاري للمجتمع المعني. ولعل «حكم الشعب بالشعب لصالح الشعب» يمثل غاية الديمقراطية، أكثر مما يصلح لأن يكون تعريفاً للعملية الديمقراطية. إنها غاية تصبو الديمقراطية إلى بلوغها دون ادعاء الوصول إليها، حيث إن النتائج التي تحققها أية ممارسات ديمقراطية هي في المقام الأول مؤشر على توازن القوى، في ضوء التزام مجتمعي بإدارة أوجه الاختلاف سلمياً. والاقتراب من تلك الغاية يصبح ممكناً بفضل المنهج الديمقراطي في اتخاذ القرارات العامة. وهذا ما نلاحظه اليوم في الدول التي استقرت فيها الممارسة الديمقراطية، حيث حققت مجتمعاتها تدريجياً تقدماً نسبياً في المضي قُدُماً نحو تحقيق غاية حكم الشعب بالشعب لصالح الشعب. وذلك بفضل ضمان المنهج الديمقراطي لوجود شروط ترشيد عملية اتخاذ القرارات العامة، وإخضاع ممارسات السلطة لمزيد من ضوابط المجتمع الذي تحكمه، وإجبارها على مراعاة مصالحه، لذلك أصبحت صفة

---

(٤) Robert A. Dahl, *Democracy and Its Critics* (New Haven, CT: Yale University Press, 1989), p. 6.

المنهج أكثر الصفات دلالة على الديمقراطية، وأصبح نظام الحكم الديمقراطي اليوم يكتسب صبغته من جراء التزامه بمبادىء تنبثق عنها مؤسسات ذات فاعلية، تحول دون حكم الفرد المطلق أو حكم القلة، وتضمن تحقيق الحد الأدنى من شروط حكم الشعب (المعنى الحرفي لمصطلح «ديمقراطية»).

والحدّ الأدنى من شروط حكم الشعب الذي اكتسبته الدول التي توصف بصفة الديمقراطية هو اليوم «حكم الكثرة»[5] (Polyarchy)، مقارنةً ببدائله من أنظمة الحكم السائد في العالم في الوقت الراهن، والتي تتمثّل في نظم حكم الوصاية، وسواء كانت في شكل حكم الفرد المطلق (Absolute Rule)، أو «حكم القلة» (Oligarchy). ولعل ما يؤهل حكم الكثرة لاكتساب صفة الديمقراطية هو أن القرارات العامة فيها تتخذ من قبل الكثرة من أفراد الشعب المعني. هذا إضافة إلى سعي نظام حكم الكثرة إلى الاقتراب تدريجياً من حكم الشعب، عن طريق اتساع نطاق المشاركة السياسية الفعّالة، وانتشار الثقافة الديمقراطية، واستقرار مؤسسات دستورية تساعد على نمو قوة المجتمع وزيادة قدرته على ضبط سلطة حكومته ومراعاة قراراتها لاعتبارات المصلحة العامة.

ولقد كان لـ روبرت دال (Robert Dahl)، ويعد اليوم من أهم دارسي الديمقراطية المعاصرة ومنظّريها في الغرب، الفضل في إعادة تعريف الممارسة الديمقراطية الراهنة بأنها نظام حكم الكثرة، وذلك بعد أن لاحظ أن الممارسة الديمقراطية الراهنة في الدول التي استقرت بها نظم ديمقراطية، لم تبلغ بعد حكم الشعب، ولا هي وفرت بعد المصادر التي تمكن طبقات الشعب كافة من ممارسة حقوقها الرسمية والقانونية في المشاركة السياسية. ويرى دال أن نظام حكم الكثرة مقارنةً ببدائله من نظام الحكم المتاحة اليوم، يتميز بخاصيتين[6]: **أولاهما** اتساع حق المواطنة وشموله الجماعات كافة، واكتساب ذلك الحق من قبل نسبة عالية من البالغين المقيمين بشكل دائم في المجتمع المعني، **وثانيتهما** أن يتضمن حق المواطنة فرصة المواطن في تنحية أعلى مسؤول تنفيذي في الحكومة من منصبه من خلال التصويت ضده في الانتخاب. كما يلخص دال المتطلبات المؤسسية الواجب توفرها في نظام حكم الكثرة في مجموعتين من المؤسسات[7]: **أولاهما** تتعلق بالانتخابات وتهدف هذه المؤسسات إلى ضمان وضع قرارات الحكومة الديمقراطية وسياساتها تحت سيطرة مسؤولين يتم انتخابهم من خلال اقتراع دوري حر ونزيه، يكون من حق كل من

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٠ ـ ٢٢٤.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

تنطبق عليه أهلية الترشيح أن يرشح نفسه للانتخاب، ويكون من حق جميع المواطنين البالغين الذين يمكن عملياً اشتراكهم في عملية الانتخاب والتصويت فيه. **وثانيتهما** مؤسسات تكفل حماية الحريات العامة. وتهدف هذه المؤسسات إلى تأكيد الحريات العامة التالية: حق التعبير والنقد البنّاء دون خشية التعرّض إلى عقوبات قاسية، وحق الحصول على معلومات بديلة للمعلومات الرسمية وحماية مصادر المعلومات البديلة، وحرية التنظيم المستقل نسبياً، بما في ذلك حق تكوين الأحزاب وجماعات المصالح.

هذه هي الخصائص والمؤسسات التي لا تقوم لنظام حكم الكثرة قائمة إذا ما انتقص منها. أما ما عدا ذلك من خصائص أو مؤسسات فإنها غير ضرورية لاكتساب نظام الحكم صفة نظام حكم الكثرة، وإنما يكون وجودها دليلاً على تقدم الممارسة الديمقراطية واقترابها من غاية حكم الشعب بالشعب لصالح الشعب، طالما كانت تلك الخصائص والمؤسسات تسمح للشعب بمزيد من المشاركة السياسية الفعّالة، وتمكّنه من إحكام ضبط سلطة حكومته، وتزيد من قدرة المجتمع على توجيه الدولة وإخضاعها لمراعاة المصالح المجتمعية.

٢ ـ ماهية الديمقراطية المعاصرة

ما هي إذن الديمقراطية المعاصرة في ضوء ما طرأ على تعريفها من تعديل؟ أو بمعنى أصح ما هي أكثر صفات الديمقراطية دلالة عليها؟ تفيد المراجعات النقدية الراهنة أن صفة المنهج هي الخاصية الأكثر دلالة على الممارسة الديمقراطية الراهنة. كما أن شبهة العقيدة هي أضعف الصفات التي يمكن نسبتها إلى الديمقراطية. إن تأثير العقائد في الممارسات الديمقراطية المعاصرة نتيجة، وليست سبباً. فالعقائد تؤثر في مضمون الديمقراطية من خلال تأثير العقائد في اختيارات الأفراد والجماعات والمنظمات التي يتكوّن منها أي مجتمع ديمقراطي. إن تأثير العقائد في القرارات الديمقراطية تأثير غير مباشر، يختلف من مجتمع إلى آخر، ومن وقت إلى آخر، في ضوء الثابت من شرائع المجتمعات، والمتغير من قيمها، والمتحول من الظروف التي تحيط بها وتؤثر في توازن القوى فيها. أما الديمقراطية نفسها فإنها منهاج وطريقة وعملية لاتخاذ القرارات العامة. ومن هنا فإن الديمقراطية المعاصرة في المقام الأول كما يطرحها روبرت دال «عملية فذة (Unique) لاتخاذ القرارات الجماعية الملزمة»[٨]. وهذا المفهوم لا يستبعد النظر إلى الديمقراطية من الزوايا والأبعاد والاعتبارات التي نظر إليها آخرون، ولكنه يركّز على جوهر الديمقراطية باعتبارها في المقام الأول نظاماً يتمّ التوصل فيه إلى القرارات الجماعية الملزمة لجماعة ما عن طريق ضمان حق أفرادها

(٨) المصدر نفسه، ص ٥.

في المشاركة الفعالة، بشكل مباشر أو غير مباشر، في اتخاذ القرارات الملزمة لهم. والجماعة الديمقراطية وفق هذا المفهوم يمكن أن تكون دولة، كما يمكن أن تكون جمعية أو حزباً أو منظمة أهلية.

• إن نظام الحكم الديمقراطي نظام تحكمه اجراءات تعبّر عن التزامه بعدد من المبادىء الديمقراطية التي تنبثق عنها مؤسسات دستورية، تضمن مشاركة أفراد الجماعة الديمقراطية في عملية اتخاذ القرارات الجماعية الملزمة، وهذا ما يميّز النظام الديمقراطي من غيره من نظم الحكم البديلة له والتي يتخذ القرارات الجماعية الملزمة للجماعة فيها، حاكم فرد مطلق أو قلة حاكمة، دون مشاركة ممن تلزمهم القرارات المتخذة. أما مضمون القرارات الديمقراطية نفسها فإنه أمر يتوقف على اختيارات متخذي القرار الديمقراطي في ضوء الثابت من عقائدهم، والذي تنص عليه الدساتير في ظل الشرائع التي يلتزم بها المجتمع المعني، والقيم الدينية والانسانية التي يجلّها أفراده، ويسعون إلى تجسيدها في نظامه الاقتصادي والاجتماعي والأخلاقي. لذلك كله نجد النظم الديمقراطية المعاصرة مقيّدة بدساتير تغلب على معظمها صفة الجمود حفاظاً على ثوابت يؤسس عليها إجماع كافٍ يحقق استقرار المجتمع المعني واستمرار قدرته على ادارة أوجه الاختلاف سلمياً. ومن هنا نخلص إلى أن مفهوم الديمقراطية المعاصرة يؤكد على صفة المنهج، ويبعد الديمقراطية عن شبهة العقيدة، التي يستنتجها البعض من ملاحظة نتائج الممارسة الديمقراطية في مجتمع يحمل أفراده في الأصل معتقدات أثرت في تفضيلاتهم وأدت إلى توجيه اختياراتهم عند اتخاذ القرارات الديمقراطية، ومن ثم صبغت التجربة الديمقراطية المعنية بصبغة عقائد يدين بها ذلك المجتمع، ومما هو جدير بالتأكيد أن توصيف الديمقراطية المعاصرة بأنها منهج وليست عقيدة، لا ينفي عن الديمقراطية كونها مجموعة من الحقوق، أو أنها نسق من المؤسسات والممارسات أو انها نظام حكم يؤمن الوصول إلى نتائج مرغوب فيها، وإنما يؤكد ذلك التوصيف على أن ما هو مشترك وعام بين جميع الممارسات الديمقراطية المستقرة، والذي يمثل القاسم المشترك الأدنى بينها، يتمثّل في عناصر المنهج من حيث إنها عملية فذّة لاتخاذ القرارات الجماعية الملزمة، فتلك الصفة هي أكثر الصفات دلالة اليوم على جميع الممارسات الديمقراطية المستقرة.

ومما هو جدير بالملاحظة أن إدراك صفة المنهج بالنسبة إلى الديمقراطية ليست وليدة اليوم. فقد كان للحركة الفكرية الاجتماعية والتوجهات المسيحية في أوروبا الغربية فضل السبق في إدراك غلبة صفة المنهج على صفة العقيدة، الأمر الذي أدى إلى انخراط الأحزاب والحركات الاشتراكية الديمقراطية، وكذلك الأحزاب المسيحية الديمقراطية، في الممارسة الديمقراطية والتأثير البالغ في مضمونها في الغرب. لقد أدركوا مبكراً منذ القرن التاسع عشر أن النتائج التي يمكن الوصول إليها من خلال الممارسة الديمقراطية، ليست دائماً محكومة بقيم الرأسمالية أو مطبوعة بمعتقدات

الليبرالية، وإنما يمكن التأثير في الممارسة الديمقراطية، والوصول من خلالها إلى تحقيق نتائج ذات بعد اجتماعي لا تتعارض مع أساس العقيدة الرأسمالية والليبرالية الاقتصادية غير المقيدة باعتبارات مجتمعية. ولعل ظهور نظام الاقتصاد المختلط، وانتشار الحركة التعاونية، وتدخل الدولة في الحياة الاقتصادية، وقيامها بإعادة توزيع الدخل والثروة عن طريق نظام الضرائب التصاعدية، وضرائب التركات، والضرائب على الأرباح الريعية، وكذلك نمو الخدمات الاجتماعية وانتشار التكافل الاجتماعي في الديمقراطيات الغربية، كلها كانت نتائج انخراط القوى غير الرأسمالية، المتأثرة بالتوجهات الاجتماعية في الممارسة الديمقراطية، وتأثيرها في القرار الديمقراطي بعد تحريره من احتكار العقيدة الرأسمالية والليبرالية المطلقة. وقد أثبتت تلك التحولات قابلية نظام الحكم الديمقراطي للتكيّف مع اختيارات متخذي القرار الديمقراطي وتفضيلاتهم العقائدية. وقد كانت تلك التحولات، دون شك، وراء اقتناع الأحزاب الشيوعية في دول أوروبا الغربية، أخيراً، بجدوى الانخراط في الممارسة الديمقراطية، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية بعد أن كانت الأحزاب الشيوعية تنظر إلى نظم الحكم الديمقراطية في الغرب بأنها نظم فرعية من أنظمة الرأسمالية المستقلة.

ويلاحظ أيضاً، أنه منذ بداية القرن العشرين وعلى وجه الخصوص منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، أخذت أمم العالم وشعوبه في الاتجاه نحو الديمقراطية وسعت إلى تأصيلها من خلال وضع قيود دستورية تحدّ من غلواء الممارسة الديمقراطية غير المقيدة باعتبارات وظروف المجتمع الذي تطبق فيه. ولعل نجاح تجربة الهند واليابان، وغيرهما من دول العالم خارج المنطقة الحضارية الأوروبية[٩]، خير برهان على قدرة الديمقراطية على التكيّف مع شرائع وقيم المجتمعات التي تُمارس بها، باعتبار أن الديمقراطية منهج حكم يقبل التكيّف مع عقائد المجتمعات المختلفة ومراعاة ظروفها الخاصة، طالما كانت تلك العقائد والظروف لا تعطي حقاً إلّهياً للبشر، ولا تنشىء سيادة، ولا تدعي عصمة، ولا تعطي حق وصاية لفرد، أو قلة، أو كثرة، على غيرهم من عباد الله.

٣ ـ مقاربة العرب لمفهوم الديمقراطية المعاصرة

اهتمّ المفكرون في البلدان العربية بالظاهرة الديمقراطية في الغرب، منذ بداية احتكاكه بهم في العصر الحديث، من خلال الحملة الفرنسية على مصر وما تلاها من اتصالات واحتكاكات. وقد أعجب المفكرون والمصلحون بالنتائج التي حقّقتها نظم

(٩) Larry Diamond, Juan J. Linz and Seymour Martin Lipset, eds., *Politics in Developing Countries: Comparing Experiences with Democracy* (Boulder, CO: L. Rienner Publishers, 1990).

الحكم في الغرب، ولا سيما في مجال الحريات العامة، وزاد من اعجاب هؤلاء المفكرين والمصلحين بإنجازات الغرب، أنهم قارنوها بأحوال المجتمعات الإسلامية التي ابتعدت عن الشورى، وتسلّط حكامها، وجاروا على الرعية، فتخلّفت من حيث العمران. وانطلقت نظرة المفكرين والمصلحين إلى نظم الحكم التي أُعجبوا بها في الغرب، من حيث قربها من منهج الشورى الذي تدعو إليه الآيتان الكريمتان **﴿وأمرهم شورى بينهم﴾**[10] **﴿وشاورهم في الأمر﴾**[11]. كما نظروا إلى أن مبادىء المساواة والحرية وحكم القانون الذي ترتكز عليه نظم الحكم في الغرب، لا تتناقض مع جوهر الشريعة الإسلامية. ووجدوا أيضاً أن تغير سلطة الحكام ومحاسبتهم وحق الناس في اختيار الحكام، كلها أمور لا تتعارض مع تعاليم الشريعة، بل تنسجم مع جوهر الإسلام. وبشكل عام اتسمت نظرة رواد النهضة في البلدان العربية بالإيجابية تجاه الممارسة الديمقراطية في الغرب، الذي أعجبوا بما حققه من تقدم، لم يستطع المسلمون بعامة مجاراته بعد. وكان شعار أولئك الرواد، لماذا تخلف العرب والمسلمون وتقدم غيرهم؟ كما كانت نظرتهم تسعى إلى استجلاء منهج الغرب في الحكم، وتأصيله إسلامياً، على أساس مبادىء الشورى في الإسلام، والتي بكل أسف فشل المسلمون في تجسيدها على أرض الواقع حيث كانت «المشكلة أو الثغرة الكبرى هي تكوين المؤسسات والنظم...»[12] ومن هنا كان سعي رواد النهضة منصبّاً على التعرف على المبادىء والنظم والمؤسسات التي تقوم عليها الممارسة الديمقراطية في الغرب، والاستفادة منها في تطوير نظم حكم شورية، تمنع استمرار الجور والعسف والاستبداد الذي يطبع نظم الحكم في بلاد العرب والمسلمين كافة. وقد كان اهتمامهم بمنهج الحكم الديمقراطي في الغرب من زاويتين: **أولاهما** محاولة فهم الديمقراطية، والتعرّف على النظام السياسي والقانوني الذي أقامته في الغرب، وأدى إلى الحد من الجور والاستبداد، وإقامة مزيد من العدل والانصاف. **وثانيتهما** مقاربة الديمقراطية من مبادىء الشورى، ومقاربة الشورى من ضوابط ممارسة الديمقراطية، وإقامة المؤسسات والنظم التي تجعل الشورى نظاماً ملزماً يطبق على أرض الواقع، وليس مجرد قيمة متروكة للوازع الذاتي. وقد كانت المطالبة بالحكم الدستوري هي إحدى سبل المقاربة بين مبادىء الشورى ومبادىء الديمقراطية ومؤسساتها.

ويبرز من بين مفكري النهضة ورواد الاصلاح عدد يصعب حصره، من بينهم رفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، وأديب اسحاق، والكواكبي، وجمال الدين

---

(١٠) القرآن الكريم، «سورة الشورى،» الآية ٣٨.

(١١) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

(١٢) عبد العزيز الدوري، «الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي،» المستقبل العربي، السنة ٢، العدد ٩ (أيلول/ سبتمبر ١٩٧٩)، ص ٧٥ ـ ٧٦.

الأفغاني، ومحمد عبده، وعبد الله بن النديم، ورشيد رضا، وغيرهم كثيرون. فهذا رفاعة الطهطاوي يقول في **تخليص الابريز في تلخيص باريز** : «وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه، وهو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والانصاف، وذلك لأن الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجور الحاكم على انسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة»[١٣]. ويؤكد خير الدين التونسي أن التقدم في المعارف وأسباب العمران لا يتيسر للعرب والمسلمين «بدون إجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا في التأسيس على دعامتي العدل والحرية اللتين هما أصلان في شريعتنا، ولا يخفى أنهما ملاك القوة والاستقامة في جميع الممالك»[١٤]. ويشير الأفغاني في **العروة الوثقى** إلى أن «الأمة التي ليس لها في شؤونها حل ولا عقد، ولا تستشار في مصالحها، ولا أثر لإرادتها في منافعها العمومية، وإنما هي خاضعة لحاكم واحد ارادته قانون ومشيئته نظام، يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد، فتلك أمة لا تثبت على حال واحد، ولا ينضبط لها سير، فتعتورها السعادة والشقاء ويتناولها العزل والذل»[١٥]. ويفسّر الكواكبي على لسان البليغ المقدس في كتاب **ام القرى** ، سيادة الاستبداد في بلاد العرب والمسلمين بسبب تخلّف السياسة فيقول: «سبب الفتور هو تحوّل نوع السياسة الإسلامية حيث كانت نيابية اشتراكية، أي ديمقراطية تماماً، فصارت بعد الراشدين، بسبب تمادي المحاربات الداخلية، ملكية مقيدة بقواعد الشرع الأساسية، ثم صارت شبه مطلقة». ويضيف الكواكبي على لسان المولى الرومي «إن البلية فقدنا الحرية»[١٦]. ويتواصل نظر رواد النهضة في الديمقراطية ومحاولة مقاربتها وتكيفها لتلبية حاجة العرب والمسلمين، فيقول الإمام محمد عبده إن الديمقراطية تعني غياب «الاستبداد المطلق»[١٧].

أثمر فكر روّاد النهضة، وكان من نتائجه، أن ارتفعت أصوات، وتكوّنت أحزاب وحركات، وبرزت جماعات تطالب بالمشاركة السياسية والحياة الدستورية، وأدّت تلك الحركة إلى اقامة حياة دستورية، وأنماط من الحياة النيابية، في الدولة

---

(١٣) عزت قرني، **العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة**، سلسلة عالم المعرفة؛ ٣٠ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٠)، ص ٣٧.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٧.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٨.

(١٦) أحمد صدقي الدجاني، «تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث،» ورقة قدّمت إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٤)، ص ١٢٤.

(١٧) محمد عابد الجابري، «المسألة الديمقراطية والأوضاع الراهنة في الوطن العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ١٤، العدد ١٥٧ (آذار/مارس ١٩٩٢)، ص ٨.

العثمانية في مصر وتونس[١٨]. كما أدّت تلك الحركة إلى اقتراح دساتير من قبل ممثلي الشعب قدمت إلى السلطان في المملكة المغربية من أجل العمل بها[١٩]. لقد نجح فكر رواد النهضة وما تلاه من فكر سياسي في مقاربة الديمقراطية بالشورى، ودعم فكرة الشورى بالمبادىء والمؤسسات الديمقراطية، من خلال أحكام الدستور. وبذلك أصبحت المطالبة بالدساتير والحياة النيابية مطلباً عاماً للأحزاب والحركات والجبهات السياسية التي تشكّلت في سائر أرجاء البلدان العربية تطالب بالاستقلال، إلى جانب مطالبتها بالديمقراطية[٢٠]. وقد استمر تحبيذ العرب للديمقراطية حتى بدا لهم نجاح نموذج الحكم الشمولي في الاتحاد السوفياتي بعد الحرب العالمية الثانية. هذا اضافة إلى نكبة فلسطين التي هزّت قناعات العرب بقدرة أنماط الحكم القائمة آنذاك على مواجهة تحديات أمنهم وتنميتهم. ومنذ ذلك الوقت حتى حرب ١٩٦٧ انشغل العرب عن الديمقراطية وقدموا عليها شعارات الوحدة والعدالة الاجتماعية والتحرر من الاستعمار، ومواجهة القوى الطامعة في الوطن العربي[٢١]. اما بعد ذلك وما تلا الهزيمة من نتائج وتداعيات، فقد عاد الوعي العربي بأهمية الديمقراطية، وارتفعت الأصوات الخافتة المنادية بها، في زمن شعبية الحكم الشمولي، وانضمت اليها تيارات فكرية وقوى سياسية بدأت تقتنع أخيراً أن نظام الحكم الديمقراطي هو أقل نظم الحكم سوءاً.

ومنذ بداية الثلث الأخير من القرن العشرين استؤنف الاهتمام فكرياً بالديمقراطية، وعادت محاولات التوفيق بين مبادىء الشورى ومنهج الحكم

---

(١٨) الدجاني، المصدر نفسه، ص ١٢٥ ـ ١٣١.

(١٩) عبد الكريم غلاّب، **التطور الدستوري والنيابي بالمغرب، ١٩٠٨ ـ ١٩٨٨** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٨٨)، ص ١٠٤ ـ ١٢٦ و٢٩٤ ـ ٣٠٨. انظر أيضاً: عبد الحفيظ الرفاعي وأحمد جديرة، «المسألة الدستورية قبل الحماية وإبانها،» في: أحمد جديرة [وآخرون]، **التجربة الديمقراطية في المملكة المغربية**، المستقبلات العربية البديلة، الديمقراطية والاتصال الجماهيري والمشاركة الشعبية (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٧)، ص ٩ ـ ٢٣.

(٢٠) انظر: جاكوب لاندو، **الحياة النيابية والأحزاب السياسية في مصر**، ترجمة سامي الليثي (القاهرة: مكتبة مدبولي، [د. ت.])؛ النادي الثقافي العربي، **القوى السياسية في لبنان** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٠)؛ فايز سارة، **الأحزاب والحركات السياسية في تونس، ١٩٣٢ ـ ١٩٨٤** (دمشق: [د. ن.]، ١٩٨٦)؛ محمد ضريف، **الأحزاب السياسية المغربية** (الدار البيضاء: افريقيا الشرق، [١٩٨٨])، والطيب بنونة، **نضالنا القومي: في الرسائل المتبادلة بين الأمير شكيب أرسلان والحاج عبد السلام بنونة** (طنجة: [د. ن.]، ١٩٨٠).

(٢١) برهان غليون، «الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي: مشاكل الانتقال وصعوبات المشاركة،» **المستقبل العربي**، السنة ١٣، العدد ١٣٥ (أيار/مايو ١٩٩٠)، ص ٢٢ ـ ٢٤. انظر أيضاً: طارق البشري، **الديمقراطية ونظام ٢٣ يوليو، ١٩٥٢ ـ ١٩٧٠** (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٧).

الديمقراطي. وتصاعد الاهتمام بالديمقراطية منذ مطلع الثمانينيات عندما تأكد عجز النظم الشمولية عن صيانة الأمن أو تحقيق التنمية، وقد أرجأ البعض مطلب الديمقراطية من أجل تحقيقهما. وقد كان ذلك عوداً على بدء، ومحاولة وصل ما انقطع من سعي فكري وعمل سياسي يزيل التعارض بين الديمقراطية والشورى، من خلال إثبات قابلية الديمقراطية لمراعاة مبادىء الشورى، وضرورة ضبط الشورى بالمبادىء الديمقراطية، وإخضاع ممارستها لمؤسسات ديمقراطية تجعل الشورى ملزمة للحاكم، وليست راجعة لتقديره الشخصي ووازعه الداخلي. وبذلك أصبحت الديمقراطية والشورى شعارات تطرح على نطاق واسع في البلدان العربية، عقدت من أجلهما الندوات العامة، وأجريت من أجلهما الدراسات الجادة، وكانتا حاضرتين في كل رؤية مستقبلية، وكل ندوة فكرية منذ أن انعقدت ندوة «أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي» في الكويت عام ١٩٧٤[٢٢].

ولعل مراجعة مقتضبة لعيِّنة مختارة من المراجعات النقدية، عن ماهية الديمقراطية، ومحاولات مقاربتها الشورى، وضبط الشورى بمنهجها، تساعد على تذكيرنا بالصلة الوثيقة بين الجهود الفكرية التي تبذل في وقتنا الحاضر والجهود التي بذلها رواد النهضة واقتراب الفكر الديمقراطي في البلدان العربية من الفكر الديمقراطي المعاصر الذي يرى أن الديمقراطية المعاصرة منهج وليست عقيدة.

يقول عبد الحميد الأنصاري في أطروحته للدكتوراه حول **الشورى وأثرها في الديمقراطية**: «لقد عرفت البشرية أنظمة حكم مختلفة... وانتهت إلى أن أفضل صيغة للحكم هي الديمقراطية، والتي هي في جوهرها ـ حكم الجماعة نفسها بنفسها ـ»[٢٣]. ويضيف في مقدمته «ظهرت تساؤلات كثيرة عن موقف الاسلام من الديمقراطية وبالخصوص علاقة الشورى بالديمقراطية. فرأيت أن أكتب في هذا الموضوع محاولاً بيان جوانب الاتفاق بين الشورى والديمقراطية، وجوانب الاختلاف بينهما، وكذلك عن كيفية مساهمة الشورى في علاج أوجه النقد في الديمقراطية... (و) بيان مدى امكانية الاستفادة من أساليب الديمقراطية الحديثة، وذلك توصلاً إلى وضع أسس عامة يمكن الاستفادة منها في اقامة نظام سياسي إسلامي يجمع بين الأصالة والمعاصرة»[٢٤]. ويؤكد تقرير **رؤية اسلامية معاصرة** الذي قدّم له وشارك في صياغته أحمد كمال أبو المجد، قابلية نظام الحكم الاسلامي لمقاربة الديمقراطية، فيقول «غير أن نظام الحكم في الإسلام ليس نظاماً ثابتاً فصّلته النصوص (...)، إنما يكون

---

(٢٢) أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي: وقائع ندوة الكويت ما بين ٧ ـ ١٢ نيسان «ابريل» ١٩٧٤، إعداد وإشراف شاكر مصطفى (الكويت: جامعة الكويت، جمعية الخريجين، ١٩٧٥).

(٢٣) الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص (أ).

(٢٤) المصدر نفسه، ص (ب).

الحكم إسلامياً بقدر ما يلتزم بالمبادىء الأساسية التي وردت في القرآن والسنّة...»[٢٥] ويضيف «وعلى رأس تلك المبادىء: (أ) مبدأ الشورى في تقرير أمور المجتمع (ب) مبدأ مسؤولية الحكّام عن أعمالهم (ج) مبدأ سيادة «التشريع» المستمد من مصادره الاسلامية، على كل سلطة وجماعة (د) مبدأ احترام حقوق الأفراد وحرياتهم»[٢٦]. ويقول محمد الغزالي في السياق نفسه «إن الشورى لا علاقة لها بالعقائد والعبادات والحلال والحرام (...) ومع أن ذلك معلوم لدارسي أصول الفقه، فإن من هواة الكلام في الاسلام جماعة رفضت أن تكون الأمة مصدر السلطات! لماذا؟ لأن الحاكمية لله لا للشعب. وظاهر أن ذلك لعب بالألفاظ، أو جهل بالتشريع، أو خدمة للاستبداد السياسي...»[٢٧] ويضيف في موضع آخر «إن الديمقراطيات الغربية إجمالاً وضعت ضوابط محترمة للحياة السياسية الصحيحة، وينبغي أن ننقل الكثير من هذه الأفكار لتسدّ النقص الناشىء عن جمودنا الفقهي قروناً طويلة...»[٢٨]. ويذكر عز الدين التميمي، في معرض استخلاصه نتائج البحوث القيّمة التي شملتها دراسة مؤسسة آل البيت حول الشورى والتي تضمّنت عشرين بحثاً في ثلاثة مجلدات[٢٩]، «ان الشورى في الشريعة الاسلامية غير خاضعة لأي تحديد معين في شكلها ونظامها»، ويضيف «إن عدم إلزام المسلمين بأسلوب خاص للشورى في القرآن والسنّة النبوية من حيث الشكل والكيفية، يتمشّى مع فكرة أن الاسلام صالح لكل زمان ومكان...»[٣٠]. ويشير في موضع آخر إلى أن «الديمقراطية نظام بشري وتجربة حضارية من افرازات العقل الانساني في بحثه عن مصالحه التي تكيّفها الذاتية أو البيئة أو القومية، ولها أصول فلسفية تختلف بين مجتمع وآخر وبين عصر وعصر، ولها شروح وتأويلات أيضاً، بخلاف الشورى فهي ثابتة في مبادئها وأصولها مع خضوع فروعها وتفاصيلها لقانون التطور المجتمعي»[٣١]. وفي ندوة الحركات الاسلامية، يؤكد عدنان سعد الدين وجود قواسم مشتركة بين الديمقراطية والشورى فيقول: «إذا تجاوزنا أمر الإصلاح وتساءلنا، ما البديل المعارض والمناقض للديمقراطية؟ لجاءت الإجابة التي لا يختلف عليها اثنان أنه النظام الدكتاتوري والحكم الفردي. ولو سألنا

---

(٢٥) أحمد كمال أبو المجد، **رؤية إسلامية معاصرة**: إعلان مبادئ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١)، ص ٣٠.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٢٧) محمد الغزالي، **أزمة الشورى في المجتمعات العربية والإسلامية** (القاهرة: دار الشرق الأوسط للنشر، ١٩٩٠)، ص ٤٥.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٢٩) **الشورى في الإسلام**.

(٣٠) عز الدين الخطيب التميمي، «خلاصة،» في: المصدر نفسه، ج ٣، ص ١١٢٣.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١١٢٥.

النفس بالنسبة إلى نظام الشورى لجاءت الإجابة نفسها، بأن الدكتاتورية هي التي تعارض وتناقض نظام الشورى في الشريعة الإسلامية. وهذه النتيجة تنتهي بنا إلى أن ثمة عناصر مشتركة وتقاطعاً واسعاً بين الديمقراطية والشورى، فكلاهما تعارض الفردية والدكتاتورية والاستبداد»[٣٢]. ويتصدّى طارق البشري لأهم مشكلة تواجه التوفيق بين الشورى والديمقراطية، مشكلة المواطنة، وعلى الأخص تولي جميع المواطنين المناصب العامة كافة، التي رأى الماوردي وبعض علماء المسلمين أن يحصر تولي وزارة التفويض منها في المسلمين فيقول: «إنه من حيث أمكن الأخذ بما يسمى اليوم بالأساليب الديمقراطية في بناء الدولة، فإن ذلك يمكن أن يحل - من وجهة نظر إسلامية سياسية - تلك المشكلة ذات الأهمية في تكوين الجماعة السياسية. ويمكن بهذه الأساليب رسم خريطة لتوزيع السلطات العامة، على نحو يمكّن من المساواة بين المواطنين جميعاً مسلمين وغير مسلمين، بما لا يخلّ بالأساس النظري والفقهي الذي يقوم عليه تفكير الماوردي نفسه، وذلك وفقاً لمبادىء توزيع السلطات وحلول الهيئات محل الأفراد في اتخاذ القرارات»[٣٣]. ويضيف: «ومن هنا تظهر أهمية أخرى للأساليب الديمقراطية في أحكام بناء النظم السياسية، وقدرة هذه الأساليب على استيعاب مبدأ المساواة في بناء الجماعة السياسية»[٣٤]. ولعل إشارة طارق البشري إلى هذه الامكانية التي تتيحها الديمقراطية إجابة سابقة لسؤال البابا شنودة الثالث[٣٥] الذي قال: «إن الأقباط ليسوا هم العقبة الوحيدة في سبيل تطبيق الشريعة، ولكن يريدون توضيح بعض النقاط وكيفية تحقيقها في الواقع. وتساءل هل في ظل الشريعة سيعامل الأقباط كمواطنين لهم كل الحقوق، أم أهل ذمّة؟ أم ككفار؟»[٣٦] وأضاف: «وإن هناك عبارة تؤلم جميع المسيحيين وهي «لا ولاية لمسيحي على مسلم»»[٣٧]. ويتطرّق إلى موضوع المواطنة أيضاً تقرير **رؤية إسلامية معاصرة** مؤكداً على أن الموقف الإسلامي الصحيح يقوم على «المساواة الكاملة بين المسلمين وغير المسلمين بحيث يتمتعون جميعاً بالحقوق المدنية والسياسية على قدم المساواة التي يكفلها الدستور وتنظمها القوانين»[٣٨]. وتتصل

---

(٣٢) عدنان سعد الدين، «من أصول العمل السياسي للحركة الإسلامية المعاصرة،» في: توفيق الشاوي [وآخرون]، **الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية: أوراق في النقد الذاتي**، تحرير وتقديم عبد الله فهد النفيسي (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩)، ص ٢٨١.

(٣٣) طارق البشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢)، ص ٦٨٨.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٦٨٨.

(٣٥) انظر: «ندوة نقابة المهندسين التي عقدت في القاهرة حول قضية العنف في المجتمع المصري،» **الشعب**، ١٩٩٢/٧/٧، ص ٤.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٤.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٤.

(٣٨) أبو المجد، **رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ**، ص ٣٧.

مقاربات المعنيين بتأسيس نظم حكم، تجمع بين الأصالة والمعاصرة على أساس من التوفيق بين مبادىء الشورى ومنهج الديمقراطية، ويساهم فيها مفكرون يمارسون العمل السياسي. فيكتب حسن الترابي «الشورى والديمقراطية: اشكالات المصطلح والمفهوم» (٣٩). ويتناول عبد الكريم غلاّب الديمقراطية الإسلامية(٤٠) بالعرض والتحليل في محاولة جادة لاستخلاص القواسم المشتركة بين الشورى والديمقراطية المعاصرة من خلال تأكيد مبدأ الحرية والمسؤولية في الاسلام، ومقاربة موقف الإسلام من مسائل السيادة، والبيعة، والشورى، والإجماع، بالأسس والمبادىء التي يقوم عليها نظام الحكم الديمقراطي.

وإلى جانب الجهود الخيّرة التي سعت إلى التوفيق بين الشورى والديمقراطية، فإن رؤى نيِّرة أخرى أكّدت إلى جانب ذلك، ما للديمقراطية المعاصرة من صفة المنهج، ونفت عنها صفة العقيدة. كما نظرت إلى الديمقراطية المعاصرة على أنها سليلة التراث الإنساني ووليدة تجربة الانسانية المرّة مع نظم الحكم العقيمة، وما أدت إليه من جور وتعسف واستبداد عبر التاريخ الانساني. ولعل الحوارات التي دارت في ثلاث ندوات عربية مهمة عقدت خلال عقد الثمانينيات، معبّرة خير تعبير عن مقاربة الفكر العربي للديمقراطية المعاصرة: **أولاها** ندوة «التجارب الديمقراطية في الوطن العربي» التي دعا إليها منتدى الفكر والحوار في المغرب عام ١٩٨١(٤١) . **وثانيتها** ندوة «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي» التي دعا إليها مركز دراسات الوحدة العربية في قبرص عام ١٩٨٣(٤٢) . **وثالثتها** ندوة «التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي» التي دعا إليها منتدى الفكر العربي في عمّان عام ١٩٨٩(٤٣) . وكذلك ساهمت الحوارات والدراسات التي تمت ضمن إطار المشروعات العربية البديلة حول الديمقراطية التي قام بها منتدى العالم الثالث في القاهرة(٤٤) .

---

(٣٩) حسن الترابي، «الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم،» المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٧٥ (أيار/مايو ١٩٨٥).

(٤٠) غلاّب، التطور الدستوري والنيابي بالمغرب، ١٩٠٨ - ١٩٨٨، ص ٢٥ - ٣٦.

(٤١) التجارب الديمقراطية في الوطن العربي.

(٤٢) أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية.

(٤٣) التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها منتدى الفكر العربي في عمّان، ٢٦ - ١٩٨٩/٣/٢٨، تحرير وتقديم سعد الدين ابراهيم، سلسلة الحوارات العربية (عمّان: المنتدى، ١٩٨٩).

(٤٤) انظر الدراسات التي صدرت عن مشروع المستقبلات العربية البديلة حول الديمقراطية وعلى الأخص ورقة العمل التالية: اسماعيل صبري عبد الله، «الديمقراطية ووسائل الاتصال والمشاركة الشعبية،» ملف المستقبلات العربية البديلة، العدد ٢ (أيلول/سبتمبر ١٩٨١)، ص ٢٠ - ٣٤.

ولعل حلقة النقاش التي عقدها مركز دراسات الوحدة العربية في القاهرة في ربيع عام ١٩٩٠، تعطي فكرة عن المستوى الذي وصلت إليه المراجعات العربية الراهنة لمفهوم الديمقراطية. فقد تضمنت ورقة العمل[٤٥]، والمداخلات عليها، مقاربات عربية عن ماهية الديمقراطية المعاصرة، باعتبارها منهجاً وليست عقيدة. يقول أحمد صدقي الدجاني في مداخلته «سألت نفسي ما الذي تعنيه الديمقراطية، فجمعت عندي ألف صفحة من التعريفات التي تغرق الناس. لكنها تعني في النهاية مجموعة من الناس يتداولون أمرهم في ما بينهم ليحكموا أنفسهم بأنفسهم وليستخلصوا الأفضل. وكلمة شورى في اللغة العربية تعطي هذا المدلول»[٤٦]. ويقول يحيى الجمل في مداخلته «تصوري أن الديمقراطية ليست نظاماً غربياً، وإنما هي نظام انساني ساهمت الإنسانية كلها في تطويره باتجاه إيجاد توازن بين السلطة كضرورة والحرية كمطلب أساسي للناس»[٤٧]. ويضيف «الديمقراطية في جوهرها نظام حكم يعمل في إطار مجتمع توجد فيه سلطة كضرورة لهذا المجتمع، ومن هنا برزت قضية الديمقراطية لكي تضع هذه السلطة في الإطار الذي يخدم مصالح المواطنين»[٤٨]. ويشير أسامة الغزالي حرب في مداخلته إلى أن الديمقراطية «مجموعة من المؤسسات والآليات لتنظيم الحكم بما يضمن أن يكون هذا الحكم بواسطة الشعب ومن أجله»[٤٩].

هذه قراءة سريعة في بعض المقاربات التي توصّل إليها عدد من المفكرين من مختلف التيارات الفكرية في البلدان العربية. وهي قراءة في حدود المصادر التي توفّرت في مكتبة الباحث، وما جاد به الأصدقاء. وتشير هذه المراجعات إلى اقتراب تيارات الفكر في البلدان العربية من مفهوم الديمقراطية المعاصرة باعتبارها منهج اتخاذ القرارات العامة في اطار نظم حكم لا تكون السيادة فيها لفرد ولا لقلّة من الناس، وإنما يكون الشعب أو الكثرة منه مصدر السلطات التي يجب أن يمارسها وفقاً لأحكام دستور ديمقراطي. ولعل القارىء المتمعن في الآراء التي أمكن عرضها، يجد أنها ليست كلها متفقة تماماً مع مفهوم الديمقراطية المعاصرة، كما أنها ليست متفقة في ما بينها على مفهوم موحّد للديمقراطية. هذا بالرغم من أن تلك الآراء في اتجاهها

---

(٤٥) وحيد عبد المجيد، «الديمقراطية في الوطن العربي (ورقة خلفية)،» المستقبل العربي، السنة ١٣، العدد ١٣٨ (آب/أغسطس ١٩٩٠)، ص ٨٠ - ٩٤.

(٤٦) ابراهيم سعد الدين [وآخرون]، «مستقبل الديمقراطية في الوطن العربي،» أدار الندوة اسماعيل صبري عبد الله؛ أعد تقرير الندوة وحيد عبد المجيد، المستقبل العربي، السنة ١٣، العدد ١٣٨ (آب/أغسطس ١٩٩٠)، ص ١٠٠.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

العام تقترب تدريجياً من بعضها البعض. كما أنها تصبح أيضاً أكثر مقاربة لمفهوم الديمقراطية المعاصرة باعتبارها منهجاً وليست عقيدة. ويبقى هناك عدد من الإشكاليات الفكرية والمواقف السياسية من الديمقراطية التي تتطلب من ذوي الغيرة والقدرة من بين مختلف التيارات الفكرية والسياسية المؤثرة أن يُعملوا الفكر من أجل الوصول إلى حلّ لها، ومن ثم العمل على تأصيل مفهوم الديمقراطية، وفتح المجال واسعاً أمام قبولها وتبنيها من قبل القوى السياسية الفاعلة. إن الديمقراطية في البلدان العربية، كما أكد الجابري حديثاً «ما زالت تحتاج إلى تأسيس في الوعي العربي المعاصر، وما زالت في حاجة إلى جعلها تتحول، داخل الوعي العربي، من قضية تحيط بها الشكوك إلى قناعة لا تتزعزع، كقناعة العقل بالضرورات البديهية. فكيف نعمل على تحقيق هذه المهمة الصعبة؟»[٥٠].

٤ ـ حدود الديمقراطية ومعاييرها

يتضح لنا من العرض السابق أن الديمقراطية المعاصرة متواضعة في طرح نفسها، وواقعية في تحديد مهماتها وبيان قدراتها. فهي لا تدّعي بأنها شريعة بديلة من غيرها من الشرائع، ولا هي تطمع أن تكون عقيدة منافسة لغيرها من العقائد السياسية الشاملة. إنما تنظر الديمقراطية المعاصرة إلى نفسها على أنها منهج ضرورة توصلت الإنسانية إليه عبر مرارة تجارب نظم الحكم غير الديمقراطية. وكلها تجارب تقوم على أساس الوصاية على الناس من قبل حاكم فرد مطلق، أو قلّة حاكمة. إن صفة المنهج هي الصفة العامة المشتركة التي يمكن استخلاصها من جميع التجارب الديمقراطية المستقرة، وما عداها من صفات هي أبعاد ونتائج، تختلف من نظام حكم ديمقراطي إلى آخر، وتتغيّر في النظام الواحد عبر الزمن. أما صفة المنهج فإنها الصفة الغالبة واللاصقة، وهي الصفة العامة والمشتركة بين الممارسات الديمقراطية المعاصرة. إن الديمقراطية المعاصرة في المقام الأول منهج حكم يمكّن المجتمع من ضبط السلطة القائمة فيه، كما يتيح له إدارة أوجه الاختلاف سلمياً، والسيطرة على مصادر العنف وأسباب الصراع، المبدد لطاقات المجتمع والمدمر لإنجازاته، وتتم هذه السيطرة نتيجة ضمان حق المشاركة السياسية الفعّالة لكل أفراد الشعب أو الكثرة منه على الأقل، في عملية اتخاذ القرارات الجماعية الملزمة، وذلك وفق شرعية دستورية تنبثق عن الإرادة الحرة للمواطنين وتقوم على أساس مبادىء ديمقراطية تتجسّد في مؤسسات دستورية تصون الحريات العامة وتمكّن المجتمع من ضبط السلطة القائمة على شؤونه.

لذلك كله كانت صفة المنهج أكثر تعبيراً عن حقيقة الممارسة الديمقراطية

---

(٥٠) محمد عابد الجابري، «المسألة الديمقراطية والأوضاع الراهنة في الوطن العربي،» المستقبل العربي، السنة ١٤، العدد ١٥٧ (آذار/مارس ١٩٩٢)، ص ١١.

المعاصرة، وأكثر دلالة على عملية اتخاذ القرارات الديمقراطية. إن الشروط التي تخضع لها عملية اتخاذ القرارات الجماعية الملزمة والطريقة التي تتخذ بها، هي أهم ما يميّز نظام الحكم الديمقراطي من غيره من نظم الحكم البديلة له. وهذه الشروط التي تحكم عملية اتخاذ القرارات العامة والطريقة التي تتخذ بها، هي القاسم المشترك والحدّ الأدنى الذي يجب توفره في نظام الحكم من أجل اكتساب صفة الديمقراطية. أما النتائج المرغوب في تحقيقها من نظم الحكم الديمقراطي، فإنها ليست بالضرورة متماثلة، وإنما تختلف في كثير من الأحيان نتيجة اختلاف اختيارات من لهم حق اتخاذ القرار الديمقراطي، وتأثير الشرائع والعقائد والقيم في خياراتهم. وبالرغم من ذلك فإن حماية حقوق الإنسان، وصيانة الحرية العامة، سمات عامة مشتركة، تتميز بها نسبياً نظم الحكم الديمقراطي على اختلافها، مقارنة بتدني سجل حقوق الإنسان في نظم الحكم البديلة[٥١]. ولعل حسن سمعة نظم الحكم الديمقراطية تعود إلى تصاعد مستويات المساواة والحرية والعدل فيها، وتدني مستويات الجور والعسف والظلم والاستبداد، ومما لا شك فيه أن تحسّن سجل حقوق الانسان في النظم الديمقراطية مقارنةً بغيرها هو المبرر الحقيقي والدافع القوي لما نلاحظه من تزايد قبول الديمقراطية والتطلّع إلى الفوز بها من قبل شعوب العالم كافة، وعلى الأخص الشعوب المغلوبة على أمرها.

وعلى الرغم من إنجاز الممارسات الديمقراطية الراهنة في مجال حقوق الإنسان، فضلاً عن نجاحها النسبي في السيطرة على مصادر العنف وإدارة أوجه الاختلاف، نتيجة وجود مشاركة سياسية وتداول السلطة بين النخبات الحاكمة، فإن الممارسات الديمقراطية المعاصرة ما زالت ناقصة، وهي لا تدّعي الكمال. فهي بكل تأكيد لم تبلغ غاية الديمقراطية المثالية «حكم الشعب بالشعب لصالح الشعب»، بل هي لم تحقق بعد حكم الشعب، بالمعنى الحرفي للكلمة، وإنما هي كما دعاها روبرت دال نظام حكم الكثرة. لذلك فإن الممارسة الديمقراطية اليوم ليست سوى نفي حكم الفرد المطلق وحكم القلة، وتجاوزهما إلى تحقيق حكم الكثرة، الساعي من أجل الوصول إلى حكم الشعب.

والممارسة الديمقراطية المعاصرة ناقصة أيضاً لغلبة الطابع القانوني الإجرائي عليها نتيجة عدم ضمان نظام الحكم الديمقراطي بعد، للحد الأدنى من المصادر، التي تجعل المساواة السياسية بين المواطنين مساواة حقيقية، إلى جانب كونها مساواة قانونية[٥٢]. وتتمثل المصادر التي تحقق المساواة السياسية على أرض الواقع في امتلاك المواطنين الحد

---

(٥١) J. Denis Derbyshire and Ian Derbyshire, *Spotlight on World Political Systems: An Introduction to Comparative Government*, Chambers Political Spotlights (Edinburgh: Chambers, 1991), pp. 3-50.

(٥٢) Dahl, *Democracy and Its Critics*, p. 164.

الأدنى من الدخل والثروة والمكانة الاجتماعية والثقافية، التي تحرر إرادة كل منهم وتسمح له بالمشاركة، على قدم المساواة، مع غيره في اتخاذ القرارات الديمقراطية. ومما هو غني عن التأكيد أن سجل الدول الديمقراطية، بالرغم من هذا النقص، قد تحسّن عبر الزمن من حيث امتلاك الحد الأدنى من مصادر المشاركة السياسية الحقيقية، وأن فروقات الدخل والثروة والمكانة الاجتماعية والثقافية بين المواطنين في الدول الديمقراطية قد قلّت، إلا أنه ما زالت هناك مسافة واسعة يجب تخطيها من أجل تحوّل المشاركة السياسية في الممارسات الديمقراطية الراهنة، من مجرد إجراء يكفله الدستور ويحميه القانون، إلى امكانية حقيقية تسمح بها مصادر الدخل والثروة والمكانة الاجتماعية والمستوى التعليمي، الذي يكفل أن تكون مشاركة المواطنين مشاركة سياسية فعّالة في عملية اتخاذ القرارات الجماعية الملزمة.

وما هو جدير بالذكر أن النقد الرئيسي على الممارسة الديمقراطية الراهنة، وبخاصة في الدول الأكثر اتباعاً للعقيدة الرأسمالية، ناتج من هذا النقص المتمثل في عجز الدولة عن ضمان الحد الأدنى من مصادر المشاركة السياسية الحقيقية للمواطنين، كما تعود أزمة الديمقراطية الليبرالية إلى هذا المحدد القسري لرقي العملية الديمقراطية والمعوق الرئيسي لتحوّلها السلمي إلى حقبة جديدة يضمن فيها لمتخذي القرار الديمقراطي مصادر المشاركة الحقيقية إلى جانب ضمان حق المشاركة القانونية. ولعل بروز ظاهرة النخبات الحاكمة التي تتبادل أدوار الحكم والمعارضة، وتتعاون في ما بينها على احتواء الشعب بدلاً من توفير مزيد من سبل ومصادر المشاركة السياسية الفعّالة لأفراده وجماعاته، هي أكبر تعبير عن أزمة الديمقراطية الليبرالية، وعلى الأخص في الدول الأكثر محافظة، والأكثر توجهاً إلى الرأسمالية(٥٣). ويضيف بطرس غالي نقداً آخر يتمثّل في غياب الممارسة الديمقراطية في العلاقات الدولية.

وأوجه النقص، السابق ذكرها، هي حدود الممارسة الديمقراطية الراهنة، ومنها يتضح معنى القول إن الديمقراطية عملية نسبية تمرّ بحقب ومراحل وأدوار، وتواجه مآزق وأزمات. ولكن يبقى فرق جوهري بين نظم الحكم الديمقراطي وغيرها من نظم الحكم بعامة. ويتمثّل هذا الفرق في قدرة النظام الديمقراطي على حلّ مشاكله

---

(٥٣) Ralph Miliband, *Capitalist Democracy in Britain* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1982), pp. 146-160; Russell J. Dalton and Manfred Kuechler, eds., *Challenging the Political Order: New Social and Political Movements in Western Democracies*, Europe and the International Order (New York: Oxford University Press, 1990), pp. 277-300; Norman P. Barry, *An Introduction to Modern Political Theory*, 2nd ed. (New York: St. Martin's Press, 1989), and Anthony Arblaster, *Democracy*, Concepts in the Social Sciences (Milton Keynes: Open University Press, 1987), pp. 74-81.

والتفوق على نفسه، بفضل انضباط منهجه في عملية اتخاذ القرارات العامة ومراعاته حقوق الإنسان وكفالته الحريات العامة. وإذا تعذّر على النظام الديمقراطي حل إشكالياته الفكرية، والاستجابة إلى مقتضيات التغيير، فإنه لا محالة سوف يفشل في إدارة أوجه الاختلاف، وينفجر العنف في جنباته، ويرتد إلى ممارسات نظم الحكم العقيمة، من تعدٍ على حقوق الإنسان وتضييق الحريات العامة، وعودة إلى وسائل أنماط حكم الوصاية على الناس وإنكار حقهم في المشاركة السياسية الفعالة، وبذلك ينفي على نفسه صفة حكم الشعب أو حكم الكثرة منه.

وإذا كان للديمقراطية المعاصرة حدود عليا لم تعبرها بعد الممارسة الديمقراطية الراهنة، فإن للديمقراطية المعاصرة أيضاً حداً أدنى لا تهبط تحته الممارسة وإلاّ فقدت صفة الديمقراطية. لذلك كان لا بد من وجود معايير للحكم على وجود نظام ديمقراطي من عدمه، ومن ثم توظيف تلك المعايير لتقييم أداء الممارسة الديمقراطية. وقد كان لروبرت دال فضل وضع خمسة معايير للدلالة على وجود ممارسة ديمقراطية وقياس المستوى الذي بلغته تلك الممارسة[٥٤]. وجدير بالتأكيد أن تلك المعايير تنسجم مع إعادة تعريف الممارسة الديمقراطية الراهنة بأنها حكم الكثرة، وأن الديمقراطية في المقام الأول عملية فذّة لاتخاذ القرارات الجماعية الملزمة. لذلك فإن معايير الديمقراطية المعاصرة مختصة بالحكم على انضباط عملية اتخاذ القرارات، ونطاق المشاركة، ومدى فاعليتها في التأثير في القرارات الجماعية الملزمة، وليست تلك المعايير مختصة بتقييم النتائج التي تحققها القرارات الديمقراطية، أو الكشف عن توجهاتها العقائدية.

وغني عن القول إن تلك المعايير الخمسة هي مستويات مثالية تقيم الاجراءات التي يتخذ القرار وفقاً لها. وكل عملية اتخاذ قرار تتبع فيها اجراءات تحقق المعايير بالكامل هي عملية ديمقراطية كاملة، وحكومة الجماعة المعنية حكومة ديمقراطية تامة. ولكن من المؤكد أن الكمال لله وحده سبحانه وتعالى. أما الديمقراطية فإنها سلوك بشري محدود بإمكانات بشرية من طبيعتها النقص. لذلك فإن معايير الديمقراطية ليست سوى مؤشرات دلالة على وجود عملية ديمقراطية من عدمها، ومقياس نسبي لمقارنة أداء الممارسة الديمقراطية المعنية بغيرها وبنفسها عبر الزمن. والمعايير الخمسة التي ذكرها روبرت دال، هي[٥٥]:

أ ـ **المشاركة الفعّالة** (Effective Participation): وتتحقق المشاركة السياسية الفعّالة في عملية اتخاذ القرارات الجماعية الملزمة بقدر ما يتاح على أرض الواقع من فرص متساوية، وتتوفر معطيات كافية، تسمح للمواطنين بالتعبير عن اختياراتهم،

---

(٥٤) Dahl, Ibid., p. 108.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٠٨ ـ ١٣٠.

حول ما يجب أن تكون عليه القرارات الجماعية الملزمة، وتتيح لهم وضع تساؤلاتهم حول الخيارات المتاحة، والحصول على المعلومات المتعلقة بها، والتعبير عن الأسباب التي تجعلهم يفضلون خياراً على آخر.

ب - **تساوي الأصوات في المراحل الحرجة** (Voting Equality at the Decisive Stage): وهذا يعني أن يكون وزن صوت كل مواطن مساوياً لوزن صوت غيره من المواطنين، عندما يكون القرار المطلوب اتخاذه قراراً حرجاً، يتوقف وجود الممارسة الديمقراطية على قبول نتائجه. ومن أبرز المراحل الحرجة مرحلة إقرار الدستور، وما يماثلها من قرارات مهمة، تعتبرها الجماعة قضايا يؤسس عليها النظام الديمقراطي. ويرد على هذا المعيار ملاحظتان: **أولاهما** ان معيار تساوي أوزان الأصوات في المراحل الحرجة، ومنها مرحلة إقرار الدستور، لا تنفي إمكانية، بل ضرورة، بذل جهود سياسية للوصول إلى إجماع كافٍ بين القوى السياسية الفاعلة، وإنما المطلوب هو أن يكون إقرار الدستور وما يماثله من قرارات حرجة في نهاية المطاف بأغلبية مطلقة. **ثانيتهما** ان هذا المعيار لا يتطلب الأخذ بمعيار أغلبية الأصوات دائماً في المراحل اللاحقة لأي من القرارات الحرجة، ومثال ذلك نص الدستور على أغلبية مرجّحة لاتخاذ قرارات مهمة أو ذات طبيعة خاصة.

ج - **الفهم المستنير** (Enlightened Understanding): أي مدى امتلاك متخذي القرارات الديمقراطية للمعرفة والدراية السياسية التي تتطلبها سلامة اتخاذ القرارات واطلاعهم على المعلومات المتعلقة بالقرارات المطلوب اتخاذها. وهذا المعيار يتحقّق بقدر ما يمتلك كل مواطن فرصاً كافية ومتساوية لأن يتعرّف على المعلومات ويقدر احتمالات نتائج الخيارات المتاحة، ويتوصل بحسب وجهة نظره، إلى أي من الخيارات المتاحة لاتخاذ القرار الديمقراطي الذي يخدم المصلحة العامة بشكل أفضل. ومما لا شك فيه أن فرص تحقق هذا المعيار أفضل في مجتمع تنخفض فيه نسبة الأمية، وتنتشر فيه الثقافة الديمقراطية، وتتنوع مصادر المعلومات وتشجع مصادر المعلومات البديلة على الانتشار.

د - **سيطرة متخذي القرار الديمقراطي على جدول أعمال العملية الديمقراطية** (Control of the Agenda): وهذا المعيار يعني أن تكون هناك مشاركة فعلية من قبل متخذي القرار الديمقراطي، بشكل مباشر أو غير مباشر، في تحديد القضايا والمسائل المطروحة لاتخاذ قرارات ديمقراطية بشأنها. وهذا يتطلب أن لا يترك أمر اختيار القضايا والمسائل المطلوب حسمها ديمقراطياً، لفرد أو لقلّة، وإنما يجب أن يكون للشعب أو الكثرة منه رأي في تحديد القضايا، والمسائل الواجب طرحها، وتعيين الوقت المناسب لطرحها. إن جدول الأعمال في الممارسة الديمقراطية يجب تحديده، والموافقة عليه قبل الشروع في مناقشته. وما يقترح من جدول أعمال قبل إقراره، هو مشروع جدول أعمال. وغني عن البيان أن من يحدد جدول الأعمال يوجه المناقشة

حول الأولويات التي يرى أنها أحق بالعناية.

هـ ـ نطاق من يشملهم حق المشاركة في اتخاذ القرارات الديمقراطية (Inclusion): ويختص هذا المعيار بتحديد نطاق اتساع المشاركة في العملية الديمقراطية. ويتحقق الشمول الكامل، عندما يتسع نطاق المواطنة، وتمنح حقوق المشاركة السياسية، للبالغين من الجنسين كافة، من بين المقيمين إقامة دائمة في البلد المعني.

هذه هي المعايير التي يستدل بها على وجود عملية ديمقراطية، ويقيّم بها أداء الممارسة الديمقراطية. وهي معايير ذات صبغة قانونية، تسمح لنا أن نتأكد من أن عملية اتخاذ القرارات الجماعية الملزمة لم تنحصر في فرد أو قلّة، وإنما شاركت الكثرة من المواطنين في اتخاذها على الأقل. ويخلص روبرت دال[٥٦] إلى أن النظام الذي يتحقق فيه المعياران الأول والثاني نظام ديمقراطي من الناحية الإجرائية. أما النظام الذي يتحقّق فيه المعيار الثالث أيضاً فإنه يعتبر أفضل من سابقه. وكذلك فإن النظام الذي يسيطر فيه متخذو القرار الديمقراطي على جدول الأعمال، يعتبر نظاماً ديمقراطياً أفضل، بالنسبة إلى من يتمتعون بحق اتخاذ القرار. أما إذا شمل حق اتخاذ القرار جميع البالغين الذين يخضعون لحكومة ما ويلزمون بقراراتها، ففي هذه الحالة يعتبر النظام ديمقراطياً تاماً بالنسبة إلى تلك الدولة. وجدير بالتأكيد أن الكمال لله وحده، وكل ما هو من فعل البشر هو بالضرورة نسبي. والنظام الديمقراطي المعاصر لا يعدو أن يكون مقاربة عملية منضبطة بمبادىء ديمقراطية ومؤسسات دستورية تمكن المواطنين من أن يكون أمرهم شورى بينهم، وأن يكون الشعب مصدر السلطات.

الخاصية الثانية: الديمقراطية المعاصرة ممارسة دستورية

الديمقراطية المعاصرة ديمقراطية دستورية. هذه هي الخاصية الثانية التي يقوم عليها مفهوم الديمقراطية المعاصرة، إلى جانب الخاصية الأولى المتمثلة في كون الديمقراطية المعاصرة منهجاً وليست عقيدة. وتؤكد هذه الخاصية المركزية على أن الممارسة الديمقراطية اليوم مقيّدة، وليست مطلقة، مقيّدة بدستور تتراضى القوى الفاعلة على أحكامه، وتقبل الاحتكام إلى شرعيته. وأحكام الدستور الديمقراطي لا بد من أن تراعي المبادىء الديمقراطية، وتكفل عمل المؤسسات الدستورية المنبثقة عن تلك المبادىء. وفي ما عدا واجب مراعاة ذلك، وفي ما لا يتعارض مع تلك المبادىء أو يعطل المؤسسات المنبثقة عنها، فإن الممارسة الديمقراطية يمكن تقييدها دستورياً، بالشرائع التي يدين بها المجتمع، وبالقيم التي يجلّها. كما يمكن توجيه الممارسة الديمقراطية إلى تحقيق النتائج التي يرغب المجتمع في تحقيقها من خلال نظام الحكم

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

الديمقراطي. إن الشعب باعتباره مصدر السلطات في نظام الحكم الديمقراطي يمارس سلطاته بموجب أحكام الدستور. والدستور هو مصدر الشرعية، تخضع الدولة والمجتمع إلى أحكامه، ويحتكم الأفراد والجماعات إلى شرعيته.

وتتحقق الديمقراطية الدستورية عندما تتوافر شروط قيامها، ويتم التراضي بين القوى الفاعلة في المجتمع المعني على صيغة دستور ديمقراطي. ومن بين الشروط المهمة لقيام الديمقراطية الدستورية شرطان: **أولهما** قبول مجتمعي لمبدأ المساواة السياسية بين المواطنين. **وثانيهما** التوصل إلى صيغة دستور ديمقراطي يراعي اعتبارات مختلف الجماعات وشروط انخراطها في الممارسة الديمقراطية.

الشرط الأول لقيام ديمقراطية دستورية يتمثل في القبول المجتمعي لمبدأ المساواة السياسية بين المواطنين. والمساواة السياسية بين المواطنين تقوم على ركيزتين: **أولاهما** المساواة بين الناس باعتبارهم بشراً. وهذا يتطلّب نفي عبودية الانسان لغيره من خلق الله. فكل البشر عباد الله سبحانه وحده لا شريك له. فلا سيادة لفرد ولا لقلّة على الناس ولا حق وصاية لأحد على آخر. الناس سواسية كأسنان المشط. وهذا ما توصلت الإنسانية إليه، وأقرّته في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي تقول مادته الأولى «يولد الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق، وقد وُهبوا جميعاً عقلاً وضميراً، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء»[٥٧]. وقد عبّرت مختلف مواثيق حقوق الإنسان في العصر الحديث، السابقة للإعلان العالمي واللاحقة له، على هذا المعنى، وأقرّت للانسان بصفته انساناً، حقوقاً لا يجوز الانتقاص منها. وقد سبقت الشرائع السماوية مواثيق حقوق الانسان في تأكيد مبدأ المساواة بين البشر الذين كرّمهم الله. ولعل صرخة عمر بن الخطاب «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً» خير تعبير عن المسلم الحق الذي أنار الله ضميره بالعدل والانصاف. ومن هنا فإن العمل من أجل حقوق الانسان والدفاع عنها هو المسار السليم نحو الديمقراطية. كما أن مراعاتها من قبل الدولة والمجتمع هو المدخل إلى تأسيس حكم ديمقراطي. **وثانيتهما**، إقرار مبدأ المواطنة، واعتبارها مصدر حق المساواة السياسية. إن إقرار مبدأ المواطنة بين أفراد الجماعة السياسية هو حجر الأساس في نظام الحكم الديمقراطي. والتسليم بالمساواة السياسية بين المواطنين شرط لازم لقيام ممارسة ديمقراطية[٥٨]. إن الحاكم والمحكوم تحت نظام الحكم الديمقراطي هما في المقام الأول كمواطنين متساوين

---

(٥٧) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٤٥.

(٥٨) روبرت م. ماكيفر، **تكوين الدولة**، ترجمة حسن صعب (بيروت: دار العلم للملايين؛ نيويورك: مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، ١٩٦٦)، ص ٢١٩ ـ ٢٥٨. انظر أيضاً: البشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**، ص ٦٦٩ ـ ٧١٤.

في الحقوق والواجبات. وكذلك جميع أفراد الجماعة السياسية، ليس بينهم مواطنون من الدرجة الأولى، وآخرون من فصيلة أدنى. وعلى جميع الأفراد، وكافة الجماعات تحت نظام الحكم الديمقراطي أن يسلّموا بمبدأ المواطنة، وأن يقبلوا ما يترتب عليه من تساوي الحقوق والواجبات السياسية. وما لم يكن هناك استيعاب «فكري»، وقبول نفسي والتزام قانوني بمبدأ المواطنة، وتسليم بالحقوق والواجبات السياسية المترتبة عليها، لدى كل الأطراف المؤثرة في قرارات الدولة وقناعات المجتمع، فإن الممارسة الديمقراطية لن يكون لها نصيب، ونظام الحكم الديمقراطي لن تقوم له قائمة. إن نقطة البدء في عملية التحوّل الديمقراطي هي قبول الآخر وأخذ رأيه ومصلحته في الاعتبار. وهذا يجب أن يسبقه تنمية قناعات لدى أفراد المجتمع وجماعاته، بأنهم مواطنون متساوون في الحقوق والواجبات السياسية كافة، شركاء في الوطن، لكل منهم ما للآخرين، وعليه ما عليهم.

من هنا يمكن التأكيد أن إقرار مبدأ المواطنة، وتوسيع نطاقها لتشمل الكثرة على الأقل من البالغين المقيمين إقامة دائمة في المجتمع المعني، اضافة إلى ضرورة المساواة السياسية بين المواطنين، هي شروط جوهرية من شروط قيام الديمقراطية. ومن الضروري التأكيد هنا على أنه لا يستثنى من حق المساواة السياسية بين المواطنين جماعة بعينها، وعلى الأخص ألا تستثنى أي من الأقليات الدائمة، مثل الأقليات الدينية والسلالية.

وضرورة المساواة السياسية بين المواطنين تنبثق من اعتبارات إدارة الاختلاف في الآراء وتباين المصالح. كما ترتكز على حق تقرير المصير، وحرية تصرّف كل إنسان في تقرير مصيره. فكل إنسان من حيث المبدأ أدرى بمصلحته. ووصاية إنسان على انسان آخر بالغ الرشد عاقل، انتقاص من انسانيته واعتداء على كرامته. وما لم يثبت العكس فإن كل انسان أقدر على التعبير عن رأيه وأصلح من يحدد مصلحته. ومن هنا تنبثق ضرورة المساواة السياسية بين المواطنين، ويكتسب المواطن حقه في المساواة السياسية. وبذلك يصبح من الضروري أن يشارك جميع المواطنين دون استثناء في عملية اتخاذ القرارات الجماعية الملزمة كافة. وهذا تعبير عن اكتساب رأي كل مواطن، واكتساب مصلحته، وزناً مساوياً واعتباراً مماثلاً لآراء ومصالح غيره من المواطنين.

ومما هو جدير بالملاحظة، أن إنكار مبدأ المساواة بشكل عام، وعدم مراعاة حقوق الانسان، يحول دون فرص التحول السلمي إلى الديمقراطية. وكذلك فإن إنكار المساواة السياسية بين المواطنين يفتح الباب للفتن والحروب الأهلية. وكلاهما رفض قاطع لإمكانية التحول الديمقراطي. ومن هنا كان العمل من أجل إقرار مبدأ المساواة، والاعتراف بحقوق المواطنة، وتوسيع نطاقهما، كلها شروط لعملية التحول السلمي إلى الديمقراطية. و«مبدأ المساواة هو في الواقع القوة المحركة (...) للحركة

الديمقراطية»[٥٩] . ولم تقم الحروب الأهلية والانتفاضات الشعبية عبر التاريخ إلا نتيجة لغياب المساواة[٦٠]. وعندما توصلت المجتمعات الديمقراطية إلى اقرار مبدأ المساواة، وقبول مبدأ المواطنة، وسلّمت بحقوقها السياسية، تمكّنت من السيطرة على مصادر العنف، وقطعت دابر الفتن، وقضت على أسباب الحروب الأهلية، وتحوّلت إلى مجتمعات متحضرة تدير أوجه الاختلاف سلمياً، بدل أن تترك أمور الاختلاف تتفجر صراعات مدمرة في جنباتها. وقد كان ذلك عندما أقرّت تلك المجتمعات مبدأ المواطنة، واعترفت جميع القوى الفاعلة فيها بحقوق المواطنة، وسلّمت الدولة والمجتمع بحقيقة مهمة أخرى مقتضاها «أن الاختلاف في العقيدة الدينية لا يحول دون الانتساب لمواطنة مشتركة»[٦١]. وكذلك لا يحول أي وجه من أوجه التنوع دون التعايش السلمي بين الجماعات وقبول كل منهما للآخر شريكاً كاملاً في الوطن. ومما لا جدال فيه أن رفض مبدأ المواطنة وإنكار حق المساواة السياسية بين المواطنين من قبل أغلبية دينية أو مذهبية أو سلالية هو دعوة للأقلية أو الأقليات بالانفصال عنها وتكوين كيان يتمتعون فيه بحقوق المواطنة تعبيراً عن حق تقرير المصير. وفي عالم اليوم لن ترضى أقلية أن تعيش تحت جناح أغلبية لا تعتبرها شريكة كاملة في الوطن لها ما للأغلبية وعليها ما عليها.

الشرط الثاني لتأسيس ديمقراطية دستورية يتمثل في التوصل إلى صيغة دستور ديمقراطي. والدستور الديمقراطي هو اليوم المؤسسة المركزية في نظام الحكم الديمقراطي، تخضع الدولة والمجتمع لأحكامه وتحتكم جميع الأطراف إلى شرعيته. وعلى مثل هذا الدستور أن يراعي ثلاثة أبعاد رئيسية في نظام الحكم الذي يقيمه: **أولها**، تقييد الممارسة الديمقراطية باعتبارات قيام واستمرار وفاق مجتمع كافٍ لتأسيس نظام حكم ديمقراطي مستقر. **وثانيها**، تنظيم السلطات في الدولة، وتحديد اختصاصات كل منها، ووضع قيود تضمن أن تكون ممارسة السلطة وفق الاختصاصات الدستورية. **وثالثها**، كفالة الحقوق والحريات العامة للأفراد.

إن تراضي القوى الفاعلة في المجتمع المعني على صيغة دستور ديمقراطي شرط لازم لا يتم الانتقال إلى الديمقراطية من دون تحقيقه. ومثل هذا التراضي يشير إلى قبول مبدأ المساواة، وإقرار مبدأ المواطنة والتسليم بضرورة المساواة السياسية بين المواطنين. كما يعبّر عن رقي حضاري، ونضج سياسي، وتفكير واقعي. ويبرهن أيضاً على حسن تقدير قيادات العمل السياسي وعلو حسّ المسؤولية المجتمعية لديها. لذلك كان تراضي القوى الفاعلة على دستور ديمقراطي يشكل دائماً حداً فاصلاً بين نظامين متناقضين

---

(٥٩) عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، ط ٦ (القاهرة: مؤسسة المعارف، [د. ت.])، ص ٢٤١.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

(٦١) ماكيفر، المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

للحكم: نظام حكم يتسلّط على الناس، ونظام حكم يعترف بحقهم ويشاركهم في عملية اتخاذ القرارات الجماعية الملزمة. من هنا يمكن القول إن التوصل إلى صيغة دستور ديمقراطي هو خير تعبير عن حدوث نقلة نوعية في نظام الحكم من حكم مطلق يتّخذ القرارات العامة فيه فرد أو قلة إلى نظام حكم الشعب أو الكثرة منه، يمارس الشعب فيه سلطاته بموجب الدستور الذي يقيّد الممارسة الديمقراطية بثوابت الجماعة السياسية ويخضعها إلى متطلبات إدارة أوجه الاختلاف سلمياً في المجتمع المعني.

ومما هو جدير بالملاحظة أن الوصول إلى صيغة دستور ديمقراطي والعمل بموجب أحكامه، يتوقفان على توازن القوى. فالديمقراطية جوهرها المشاركة السياسية الفعّالة. وهذه مثلها مثل الحرية، تؤخذ ولا تعطى. لذا فإن الممارسة الديمقراطية ليس لها حظ في مجتمع تختل فيه موازين القوى، ولا سيما إذا كان المجتمع لم تمارس فيه الديمقراطية من قبل، أو أن ممارستها لم تتحوّل إلى طريقة حياة وثقافة تطبع سلوك الأفراد والجماعات. وتوازن القوى الذي تقوم عليه الديمقراطية هو في المقام الأول توازن بين قوى الدولة وقوى المجتمع الذي تحكمه. ويتوقّف ذلك في الدولة غير الديمقراطية، على قدرة قوى التغيير على تعبئة طاقات المجتمع، وحشد امكاناتها في حركة دستورية ديمقراطية. وتتطلب هذه الحركة اتفاق قوى التغيير الديمقراطي على قواسم مشتركة تسمح بالسيطرة على الصراعات الجانبية داخلها وفي ما بين أطرافها. ومن ثم تساعد على توجيه جهودهم المشتركة نحو تنمية قوى المجتمع وترشيد وجهتها بهدف موازنة قوة الدولة، وتمكين المجتمع من ضبط السلطة، واخضاعها إلى اعتبارات المصلحة العامة. لذا فإن عملية التحوّل الديمقراطي تمر عبر مسارين[٦٢]: **أولهما**، إصلاح الدولة، وضبط سلطتها، وتطهير توجهاتها من اعتبارات المصالح الشخصية. **وثانيهما**، إعادة هيكلة المجتمع، وتنمية قواه المستقلة عن الدولة، ووضع أسس العمل المشترك من أجل فاعليته، وموازنة قواه المجتمعة لقوة الدولة. لذا فإن هدف توازن القوى بين الدولة والمجتمع الذي تحكمه هدف استراتيجي بالنسبة إلى المجتمع يتوقف على إنجازه.

هذا الهدف الاستراتيجي هو على عاتق قيادات الفكر والعمل السياسي الممثلة لقوى التغيير في المجتمع غير الديمقراطي، وعلى مدى إحساسها بمسؤوليتها المجتمعية يتوقف مستقبل التحوّل الديمقراطي.

وغني عن التأكيد أن الدستور الديمقراطي ليس دستوراً مثالياً ولا هو نموذج موحد في جميع الدول الديمقراطية. كما أن وضع دستور تؤسس على أحكامه ممارسة ديمقراطية، في بلد ما، لا يترك لمنظّري الديمقراطية وفقهاء القانون الدستوري. ولا

(٦٢) David Held, *Models of Democracy* (Cambridge: Polity Press, 1987), pp. 283-299.

يجوز أن يكون الدستور الديمقراطي مثالياً، ولا نظرياً، على الرغم من ارتكازه على مبادىء ديمقراطية ومراعاته لتطورات الفقه الدستوري، بل يجب أن يكون عقداً سياسياً، يراعي الواقع ويأخذ في الاعتبار الضروريات التي يتطلبها تراضي الجماعة السياسية على دستور ديمقراطي. فلكل مجتمع ظروفه الخاصة، وأصوله الثقافية. ولكل اتجاه فكري أو سياسي اشكالياته الفكرية ومعتقداته السياسية. ولكل قوة فاعلة خطوطها الحمر التي لا تسمح لأحد أن يتعداها. كما أن لكل مرحلة من مراحل الممارسة الديمقراطية ظروفها الخاصة بها ومتطلباتها. والدستور الديمقراطي يجب أن يراعي كل ذلك، وأن يكون محصلة للتوافق على قواسم مشتركة، والتراضي على اعتبارات وقيود معينة، يتمّ التوصل اليها من خلال عملية تفاوض سياسي مسؤول بين القوى المقتنعة بضرورة السيطرة على مصادر العنف، والساعية إلى إدارة أوجه الاختلاف سلمياً، وفق شرعية دستورية تحتكم جميع الأطراف إليها. ومن هنا فإن القواسم المشتركة التي تلتقي عليها الحركة الدستورية الديمقراطية التي تضمّ قوى التغيير في المجتمع غير الديمقراطي، هي «مشروع لأسس الدستور» الذي يمكن التفاوض حوله مع من يسيطرون على الدولة، عندما يتم الاتفاق بين الحكومة والمعارضة على التحوّل السلمي إلى الديمقراطية. إن مثل هذه المرونة هي تعبير عن توازن القوى بين من يسيطرون على الدولة والمجتمع الذي تمثله قوى التغيير الديمقراطي. كما أنها تعبير عن واقعية الحركة الديمقراطية وقدرتها على ممارسة السياسة باعتبارها فن الممكن.

إن الدستور الديمقراطي عقد واقعي. وقيمة أي عقد تكمن أساساً في قبوله الطوعي من قبل أطرافه، واحترامهم روح العقد ونصّه، لما يقدرونه في استمرار العقد من محافظة على مكاسب لهم لا تتحقق من دونه. والديمقراطية لن يحققها دستور مهما أُحسنت صياغته، وإنما يحققها دستور ديمقراطي، يحوز على قبول ويحظى باحترام ويتمتع بالتزام طوعي، من قبل القوى الفاعلة في المجتمع المعني. لذلك يجب أن يحوز الدستور الديمقراطي على ثقة المجتمع والدولة ويحظى بالتزام الحكومة والمعارضة بأحكامه نصاً وروحاً. ومن هنا وجب أن يكون الدستور الديمقراطي معبراً عن تطلعات الجماعة السياسية المعنية، ومقيداً باعتبارات انخراط جميع قواها الفاعلة في الممارسة الديمقراطية. لذا يجب أن يؤسس الدستور الديمقراطي على قواسم مشتركة وأن تسعى أحكامه إلى إبداع حلول للإشكاليات الفكرية التي قد تحول دون انخراط قوة مؤثرة في توجهات المجتمع في الممارسة الديمقراطية.

وجدير بالتأكيد هنا أيضاً أن الدستور بالرغم من قابليته للتكيّف نصاً وروحاً، وأخذه في الاعتبار معطيات الواقع، ومراعاته اعتبارات توازن القوى، إلا أنه يبقى على الدستور الديمقراطي أن يخضع لشرطين أساسيين:

أولهما، أن يُوضع الدستور من قبل جمعية تأسيسية منتخبة. ويمكن في حالة الدول الملكية أن يتفاوض الملك مع جمعية تأسيسية منتخبة من أجل وضع دستور ديمقراطي يحفظ استمرار ملكية دستورية، تملك ولا تحكم. وهذا «أسلوب العقد»[٦٣] في وضع الدساتير. ويكون مثل هذا الدستور مقيداً بما تم الاتفاق عليه بين الملك والجمعية التأسيسية وما نصّ عليه الدستور. ويعتبر هذا الأسلوب مخرجاً حضارياً لنظم الحكم الملكية، وهو مخرج عملي، بالنسبة إلى الدول التي ما زال يقوم فيها حكم ملكي. وفي كلتا الحالتين، حالة وضع الدستور بأسلوب «الجمعية التأسيسية» منفردة أو باشتراكها مع الملك، فإن الدستور الديمقراطي يحسن أن يتم عرضه بعد ذلك على استفتاء شعبي نزيه ليقرّه الشعب. فذلك أزكى للشرعية الدستورية من إقرار الدستور نهائياً من قبل جمعية نيابية تأسيسية فقط.

وثانيهما، ان يقوم الدستور على أساس مبادىء ديمقراطية يتم تجسيدها في مؤسسات دستورية ملزمة. والمبادىء الديمقراطية التي يجب أن يؤسس عليها الدستور الديمقراطي هي تلك المبادىء العامة المشتركة التي يلاحظ وجودها بالضرورة في جميع نظم الحكم الديمقراطية المستقرة. هذا على الرغم من وجود فروقات جوهرية بين تلك النظم من حيث الشكل المؤسسي ومن حيث المضمون والغايات التي يوليها نظام الحكم الديمقراطي المعني رعايته ويحيطها باهتمامه. والمبادىء الديمقراطية التي يجب أن يخضع الدستور الديمقراطي لها وأن يتم تقيد الممارسة الديمقراطية بمقتضياتها خمسة مبادىء: **أولها**، مبدأ لا سيادة لفرد ولا لقلة على الشعب. **وثانيها**، مبدأ سيطرة أحكام القانون. **وثالثها**، مبدأ عدم الجمع بين السلطات. **ورابعها**، مبدأ ضمان الحقوق والحريات العامة. **وخامسها**، مبدأ تداول السلطة.

وحرصاً منا على عرض هذه المبادىء الديمقراطية بالتفصيل، وبيان المؤسسات الدستورية التي تضعها موضع التطبيق، ومناقشة ذلك كله مناقشة وافية تساعدنا في تحرير تلك المبادىء مما علق بها من شوائب، فإننا نكتفي في هذا البحث بالإشارة العابرة إلى مبادىء الدستور الديمقراطي مرجئين تناولها بالتفصيل إلى بحث آخر مختص بمناقشة «المبادىء العامة المشتركة للدستور الديمقراطي». إن مناقشة المبادىء التي يجب أن يقوم عليها الدستور الديمقراطي مناقشة وافية ضرورية لما تمثله مؤسسة الدستور من مكانة مركزية في الديمقراطية الدستورية. لذلك يجب تحديد المبادىء التي لا يجوز الانتقاص منها وبيان المؤسسات التي يجب توفيرها لقيام ممارسة ديمقراطية مقيدة بدستور ديمقراطي يختلف نوعياً عن غيره من الدساتير من حيث خضوعه لمبادىء ديمقراطية.

---

(٦٣) متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، ص ٧١ ـ ٧٢.

خلاصة ودعوة إلى الحوار

الديمقراطية المعاصرة أبسط مما يعتقده البعض فيها، أو ينسبه إليها أو يطالبها به، ومفهومها أكثر تواضعاً. فأبرز خصائصها أنها منهج وليست عقيدة تناقض غيرها من العقائد الشاملة. كما أنها ديمقراطية دستورية، أي أنها ممارسة مقيدة بأحكام دستور وليست مطلقة. والشعب فيها يمارس سلطاته بموجب أحكام دستور ديمقراطي تتراضى على صيغته القوى الفاعلة في المجتمع المعني، وتخضع له الدولة والمجتمع تعبيراً عن توازن القوى بينهما وانتشار الثقافة الديمقراطية.

والديمقراطية المعاصرة مفهوم مركّب، له أبعاد مختلفة. لذلك يجب النظر إليه من زوايا متعددة. كما أن الديمقراطية ممارسة نسبية قابلة للنمو مثلما هي قابلة للتراجع. فهي عملية تاريخية تبدأ عندما يتوفّر الحد الأدنى من شروط ممارستها، وتتحسن نوعيتها ويتسع نطاقها باستمرار الممارسة وانتشار الثقافة الديمقراطية، وتصبح سلوكاً اجتماعيا وطريقة حياة عندما تنتشر ممارستها في البيت والمدرسة والمؤسسة، اضافة إلى ممارستها في الحياة السياسية. من هنا يصعب تعريف الديمقراطية تعريفاً جامعاً مانعاً يصلح لكل زمان ومكان. وتبقى الديمقراطية مفهوماً حياً يمكن استجلاؤه واستيعاب معانيه، من خلال النظر اليه من زوايا مختلفة، تبين أبعاده المتعددة.

وعلى الرغم من ذلك، فإن مفهوم الديمقراطية ليس مفهوماً غامضاً، يقبل التأويلات المتناقضة، والتلاعب بالألفاظ، وإنما هو مفهوم تضبطه شروط وتحكمه مبادىء وتضعه موضع التطبيق مؤسسات لا تقوم لنظام الحكم الديمقراطي قائمة دون استقرار العمل بها. ووظيفة تلك الشروط والمبادىء والمؤسسات تتمثل في ضمان قيام حكم الشعب أو نظام حكم الكثرة على الأقل. ويقوم هذا النظام عندما تنمو في المجتمع المعني رؤية سياسية، تأخذ بعقلية المنهج وتلتزم باجتماعية الهدف، وتقر أن أمر الناس شورى بينهم، وتسلّم بأن الشعب مصدر السلطات. وعندما تتبلور إرادة مجتمعية، بفضل تلك الرؤية العقلانية المنصفة، يتمكّن المجتمع من السيطرة على مصادر العنف وادارة أوجه الاختلاف، ويأخذ بالمنهج الديمقراطي باعتباره منهج ضرورة للتعايش السلمي وسبيل الأمن والتنمية.

وأهم متطلبات الأخذ بالمنهج الديمقراطي يتمثّل في تحقيق مشاركة سياسية فعّالة لأفراد المجتمع المعني وجماعاته كافة، دون استثناء، وعلى قدم المساواة، وتتحقق هذه المشاركة السياسية من الناحية القانونية على الأقل، عندما يكفل الدستور المساواة السياسية بين المواطنين ويحمي القانون حق مشاركة كل مواطن في عملية اتخاذ

القرارات الجماعية الملزمة. من هنا كان توصيف الديمقراطية بأنها في المقام الأول عملية فريدة لاتخاذ القرارات الجماعية الملزمة من قبل الملزمين بها. وهذا هو أهم ما يميز نظام الحكم الديمقراطي من غيره من نظم الحكم البديلة له، حيث يكون، في تلك النظم غير الديمقراطية، من حق حاكم فرد أو قلّة حاكمة، اتخاذ القرارات الجماعية الملزمة دون مشاركة الملزمين بها.

ولعل خاصيتّي، «مبدأ المواطنة»، و«حق انتخاب أعلى مسؤول تنفيذي»، اللتين ميّز بهما روبرت دال نظام حكم الكثرة، والمؤسسات التي اعتبر قيامها شرطاً لوجوده، والمعايير التي اختارها للدلالة على وجود ممارسة ديمقراطية وتقييم أدائها، تبين كلها أيضاً، صفة المنهج التي يتسم بها نظام الحكم الديمقراطي. ومن هنا تتأكد صفة المنهج ويكتسب مفهوم الديمقراطية خاصيته الأولى. وبذلك تنفي الديمقراطية المعاصرة عن نفسها شبهة العقيدة التي ظنّها البعض، وتحرّر الممارسة الديمقراطية من ضرورة الخضوع إلى العقيدة الليبرالية التي طبعت الممارسة الديمقراطية في الغرب بصبغتها العقائدية. ومن هنا أيضاً ينفتح لنظم الحكم الديمقراطي مجال الانتشار خارج نطاق المنطقة الحضارية التي بدأت الممارسة الديمقراطية المعاصرة فيها، كما استقرت فيها نظم الحكم الديمقراطي.

والخاصية **الثانية** للديمقراطية المعاصرة هي أنها ديمقراطية دستورية. وهذا يعني أنها ممارسة مقيّدة بدستور، وليست منفلتة من عقالها، يمارس الشعب فيها سلطات مطلقة لا تضبطها شريعة إلهية ولا تحدّ من غلوائها قيم انسانية. وإنما يمارس الشعب سلطاته بموجب دستور تقيّده ثوابت المجتمع وتضبطه مبادىء الديمقراطية ومؤسساتها.

وقيام ديمقراطية دستورية في أية دولة يتوقف على توفر شرطين جوهريين: **أولهما**، المساواة السياسية بين المواطنين. وهذه المساواة تتطلب العمل بمبدأين: مبدأ المساواة، ومبدأ المواطنة. ويكون التعبير العملي عن قبول مبدأ المساواة، هو احترام الإنسان الذي كرّمه الله، وحماية حقوقه الأساسية باعتباره إنساناً قبل كل شيء. كما يكون التعبير عن العمل بمبدأ المواطنة هو التسليم بحقوقها إلى الجماعات المتوطنة في الدولة كافة، وتمكين المواطنين من ممارسة حقوقهم السياسية على قدم المساواة بموجب القانون. **وثانيهما**، التوصّل إلى صيغة دستور ديمقراطي. والدستور الديمقراطي ليس منحة من أحد، ولا يجوز الرجوع عنه أو تعديله إلا وفق أحكامه. لذلك فالدستور الديمقراطي ليس مجرد دستور. وإنما هو عقد اجتماعي يجب أن يكون معبّراً عن تراضي القوى الفاعلة واتفاق التيارات الفكرية والسياسية المؤثرة. كما يجب أن يكون مراعياً لضرورات السيطرة على مصادر العنف وادارة أوجه الاختلاف. ومن هنا يجب

أن يراعي الدستور الديمقراطي ثلاثة أبعاد مهمة، **البعد الأول**: ثوابت المجتمع المعني. ومن أبرزها الشرائع التي يدين بها المجتمع والقيم التي يجلّها، والنتائج التي تطمح الجماعة السياسية إلى تحقيقها من خلال نظام الحكم الديمقراطي. **البعد الثاني**: ضبط سلطة الدولة. ويتم ذلك من خلال تنظيم السلطات وتحديد اختصاصات كل منها وتمكين كل سلطة من إيقاف السلطة الأخرى عند حدها. وكذلك وضع مبدأ الشعب مصدر السلطات موضع التطبيق ونفي سيادة أي فرد أو قلة، أو وصاية أي منهما على الشعب. **والبعد الثالث**: حماية الحقوق والحريات العامة، وتنمية الشروط السياسية والقانونية القادرة على صيانتها. وهذا البعد هو من أهم الأبعاد التي يتميّز بها الدستور الديمقراطي من غيره من سائر الدساتير.

وإلى جانب تلك الشروط يتميز الدستور الديمقراطي بميزتين، **أولاهما**، أن تضعه جمعية تأسيسية منتخبة انتخاباً حراً ونزيهاً. وفي الدول ذات النظام الملكي يمكن أن يؤخذ بأسلوب العقد. وفي كلتا الحالتين يجب أن يقرّه الشعب أو من يمثله على الأقل. **وثانيتهما** أن يقوم الدستور على مبادىء ديمقراطية يتم تجسيدها في مؤسسات دستورية تضع تلك المبادىء موضع التطبيق.

والمبادىء الديمقراطية العامة والمشتركة التي يلاحظ وجودها في كل ممارسة ديمقراطية مستقرة هي خمسة: مبدأ لا سيادة لفرد ولا لقلّة على الناس، ومبدأ سيطرة أحكام القانون، ومبدأ عدم الجمع بين السلطات، ومبدأ ضمان الحقوق والحريات العامة، ومبدأ تداول السلطة.

هذه قراءة أولية في مفهوم الديمقراطية المعاصرة. وهي لا تعدو أن تكون محاولة تهدف إلى استجلاء المفهوم وتحريره من الشبهات والشوائب التي يظنها البعض فيه. ولعل في هذه المحاولة ما يثير عزيمة أهل الغيرة والقدرة ويحفز جهودهم الخيّرة على الاهتمام بتأصيل الديمقراطية في الفكر والممارسة في البلدان العربية. إن الديمقراطية اليوم تقيم الدنيا وتشغل الناس، وليس العرب والمسلمون كافة، استثناء، بل إن الديمقراطية اليوم في البلدان العربية شعار يرفع على نطاق واسع. وعلى الساعين إلى تعزيز المساعي الديمقراطية أن يؤصّلوا مفهوم الديمقراطية بعد تحريره من الشبهات والشوائب التي علقت به نتيجة الاختلاف على توصيف الديمقراطية، ومن ثم الاتفاق على مضمون عربي إسلامي لها.

ومما يبشّر بالخير أن النتائج التي يمكن استخلاصها من هذا البحث تبدو مشجعة. فالديمقراطية المعاصرة ليست عقيدة، وإنما هي منهج يمكن تطويعه.

والمبادىء الديمقراطية والمؤسسات الدستورية التي يتطلبها نظام الحكم الديمقراطي لا تتناقض مع جوهر الإسلام، دين الأغلبية، وثقافة المجتمع، ولا هما مما يمكن أن يقف أمام طموحات الوطنيين في الأمن والتنمية والعدالة والوحدة. كما أن الديمقراطية المعاصرة ليست مطلقة وإنما هي ممارسة مقيدة بدستور. والشعب يمارس سلطاته بموجب الدستور الذي يمكن تقيّده بأحكام الشريعة السمحة التي لا تقرّ سيادة لفرد ولا لقلّة على الجماعة، ولا تعطي حق الوصاية لأحد على أحد، وإنما السيادة لله وحده لا شريك له.

وعلى الرغم من تلك النتائج التي توصّل إليها البحث، تبقى هناك إشكاليات يجب حلّها، بل إن حل تلك الإشكاليات شرط لتأسيس الديمقراطية في الوعي العربي والإسلامي في الوقت الحاضر وتعزيز المساعي الديمقراطية، ومنها مبدأ المواطنة والمساواة السياسية بين المواطنين، واعتبارات الأمن القومي الذي يخشى اختراقه نتيجة انفتاح النظام الديمقراطي، وأيضاً مخاطر سيطرة من يملكون مصادر المشاركة السياسية الحقيقية على القرار الديمقراطي ضد مصلحة من لا يملكون تلك المصادر، وكذلك إشكالية استبداد الأغلبية في منطقة تتنوع فيها الديانات والمذاهب والسلالات والتركيبات الاجتماعية التقليدية. يضاف إلى هذه الإشكاليات اشكاليات التحوّل الديمقراطي والمخارج التي يجب إيجادها لتحوّل نظم الحكم في البلدان العربية سلمياً إلى نظم حكم ديمقراطية، وكذلك إشكاليات النفوذ الخارجي وتأثيره في المساعي الديمقراطية في البلدان العربية.

هذه كلها قضايا مصيرية ومهمات استراتيجية حري بها أن تحوز على اهتمام أهل الغيرة والقدرة من المعنيين بتوفير شروط التعايش السلمي، بعد السيطرة على مصادر العنف وإدارة أوجه الاختلاف وتباين المصالح. إلى هؤلاء من باحثين معنيين ومفكرين وممارسين من مختلف القوى السياسية الفاعلة والتيارات السياسية المؤثرة في البلدان العربية، يتقدم هذا البحث بدعوتها للحوار حول إشكاليات قبول وتبني الديمقراطية في البلدان العربية في ضوء كونها منهج ضرورة التعايش السلمي ووسيلة النهضة الشاملة.

(٢)
المبادىء العامة المشتركة للدستور الديمقراطي

يقوم الدستور الديمقراطي على خمسة مبادىء ديمقراطية تميّزه من غيره من الدساتير. وهذه المبادىء الديمقراطية يتمّ تجسيدها في مؤسسات دستورية تكفل أمرين جوهريين: **أولهما**، تنظيم السلطات في الدولة ووضع قيود دستورية على ممارسة السلطة. **وثانيهما**، كفالة الحقوق والحريات العامة للأفراد[٦٤]. وهذه المبادىء الخمسة يلاحظ وجودها جميعاً في صلب كل دستور ديمقراطي، هذا على الرغم من اختلال الدساتير التي تأخذ بها نظم الحكم التي استقرت بها الممارسة الديمقراطية في جوانب كثيرة من حيث الشكل والمضمون. إن وجود هذه المبادىء هو القاسم المشترك بين دساتير نظم الحكم التي استقرّت بها الممارسة الديمقراطية، وهي بحق المبادىء العامة المشتركة التي لا تقوم للدستور الديمقراطي قائمة إذا انتقص منها أو أخلّ بمتطلباتها المؤسسية. وهذه المبادىء الديمقراطية لا تكتمل في دستور دولة ما إلا بعد أن تمرّ تلك الدولة بتحوّلات سياسية وثقافية تسمح لها بالانتقال إلى ممارسة ديمقراطية مستقرة على أساس شرعية دستورية تراعي المبادىء الديمقراطية العامة المشتركة للدستور الديمقراطي.

ويأتي هذا البحث في سياق مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية، مكملة البحث الأول بعنوان: «قراءة أولية في خصائص الديمقراطية» ومتكاملة في موضوعها.

وقد برزت الحاجة إلى هذا البحث من الأهمية التي تحتلها مؤسسة الدستور في الديمقراطية الدستورية التي هي الخاصية الجوهرية **الثانية** للديمقراطية المعاصرة إلى جانب الخاصية **الأولى** التي تتمثّل في كون الديمقراطية المعاصرة منهجاً وليست عقيدة، كما تمّ عرضه ومناقشته في البحث الأول.

لذلك كان لزاماً أن نبين بالتفصيل المبادىء الديمقراطية التي يجب أن يخضع لها أي دستور يكتسب صفة الدستور الديمقراطي تمييزاً له من غيره من بقية الدساتير التي لم تكتمل بعد شروط اكتسابها تلك الصفة.

• إضافة إلى ذلك حاول البحث أن يعيد النظر في توصيف المبادىء الديمقراطية بهدف إزالة تعارض بعض جوانبها مع الشريعة الإسلامية، والتزم في ذلك بعدم الإخلال بالمبادىء الديمقراطية نفسها، مما يترك عدداً من الإشكاليات الفكرية التي يجب حلّها، من أجل تأصيل الديمقراطية في الفكر والعمل العربي والإسلامي.

وفي ما يلي نتناول المبادىء الخمسة التي يجب أن يؤسس عليها الدستور الديمقراطي.

---

(٦٤) محمد رفعت عبد الوهاب، **القانون الدستوري: المبادئ الدستورية العامة، دراسات النظام الدستوري المصري**، الكتب القانونية (الاسكندرية: منشأة المعارف، [١٩٩٠])، ص ١٧.

المبدأ الأول: لا سيادة لفرد ولا لقلّة على الشعب

هذا المبدأ يمثّل إعادة صياغة لما يُعرف بمبدأ سيادة الأمة، وهو أدق من سابقه وأكثر تعبيراً عن حقيقة الديمقراطية الدستورية اليوم وسلطة المشرع فيها. إن السيادة حق أمر مطلق غير منازع وغير مقيّد، يخوّل صاحبه سلطة إصدار أوامر[٦٥]. وفي الممارسات الدستورية الديمقراطية المعاصرة ليس هناك حق مطلق غير منازع وغير مقيّد يخوّل صاحبه إصدار أوامر. حتى الشعب لا يملك هذا الحق المطلق غير المنازع وغير المقيّد، وإنما يمارس الشعب سلطاته بموجب أحكام الدستور. وكل دستور ديمقراطي معاصر مقيّد بحقوق وحريات عامة لا يجوز مسّها، وشرائع وعقائد يجب مراعاتها. ومن هنا كان مبدأ لا سيادة لفرد ولا لقلّة على الشعب، أدق من سابقه (مبدأ سيادة الأمة)، وأجدر أن يكون هو المبدأ الذي يجب أن يقوم عليه الدستور الديمقراطي.

إن نظرية السيادة أولاً، ونظرية سيادة الأمة التي حلّت محلها، نشأتا في ظروف خاصة في أوروبا وفرنسا على وجه الخصوص. إن نظرية السيادة كما يذكر عبد الحميد متولي نظرية «استنبطها رجال الفقه الفرنسي القدماء (. . .) من أجل إقرار استقلال الملوك الخارجي ازاء البابوات والأباطرة، وحين جاءت الثورة الفرنسية احتفظ رجال الثورة بنظرية السيادة ولكن نقلوها، بمميزاتها وخصائصها من الملك إلى الأمة»[٦٦]. ويلاحظ متولي أن نظرية سيادة الأمة تثير مشاكل عدة، فضلاً عن كون «مبدأ سيادة الأمة لا يمنع الاستبداد بل هو خطر على الحرية»[٦٧]. ويؤكّد متولي، في ضوء فهمه للسياق التاريخي الذي ظهرت فيه نظرية السيادة أولاً، ثم تحوّلت إلى نظرية سيادة الأمة[٦٨]، أثناء حقبة الكفاح ضد استبداد الملوك في أوروبا، أنه لا توجد في الوقت الحاضر حاجة لمبدأ سيادة الأمة. ويذكر أن مبدأ سيادة الأمة في البداية عندما قررته الجمعية التأسيسية في عصر الثورة الفرنسية، «إنما كان في جوهره ذا مغزى سلبي، بمعنى انه كان يقصد به ان يسجل نبذ المبدأ الذي كان سائداً فيما قبل الثورة الفرنسية، والذي كان يقرر أن الملك هو صاحب السيادة»[٦٩]. ويخلص متولي إلى أن الدساتير الديمقراطية حري بها أن تسجل ذلك المغزى السلبي الذي يعبّر عنه مبدأ «لا سيادة لفرد ولا لجماعة على الأمة»[٧٠].

ولعل نفي حاجة الدستور الديمقراطي إلى وجود مبدأ «سيادة الأمة»،

---

(٦٥) متولي، المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٤٨ ـ ١٤٩.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

والاستعاضة منه بمبدأ «لا سيادة لفرد ولا لقلة على الشعب» يفتح الطريق أمام إمكانية إزالة التعارض المحتمل بين الإسلام والديمقراطية. فالإسلام بكل تأكيد لا يبيح سيادة فرد ولا سيادة قلّة من الأفراد على الأمة أو على الشعب، وإنما يوجب أن يكون أمر المسلمين شورى بينهم. كما أن الديمقراطية الدستورية لا تبيح أن تكون سلطة الشعب مطلقة غير منازعة، وإنما تقيّد سلطة الشعب بأحكام الدستور. وإذا قيّد المشرع دستورياً في بلد اسلامي بضرورة مراعاة الشريعة الإسلامية السمحة واحترام مبادئها - في ضوء المصالح المرسلة، واعتبارات صلاحية الاسلام لكل زمان ومكان - فإن كل باقٍ من أمر الناس يجب أن يكون خاضعاً لإرادتهم الجماعية. والباقي من الأمر كثير. وهذا ما أكدته **رؤية إسلامية معاصرة**[٧١] التقى على عناصرها الأساسية نحو مئة وخمسين شخصاً من المثقفين الإسلاميين، ومن أهل الفكر بعامة[٧٢]، حيث أشار التقرير الصادر عنها إلى أن شاهد العقل يؤكد أن «أمور الجماعة ليست تشريعاً كلها... وإنما أكثرها تنفيذ وسياسة واختيار في نطاق المباحات، وهي أمور يتراوح في نطاقها التقدير... والصحيح في مثل هذه الأمور أن تصرّف الواحد في المجموع ممنوع... وأنه إذا لم تكن الكثرة دليلاً على الحق... فإن القلّة أبعد من أن تكون دليلاً عليه، وأن أمر المسلمين لذلك ينبغي أن يكون شورى بينهم»[٧٣].

ومّما هو جدير بالتأكيد، أن إقرار مبدأ لا سيادة لفرد ولا لقلّة على الشعب، لا يكفل في حد ذاته تطبيق الديمقراطية، وإنما يجب أن يترجم هذا المبدأ إلى أحكام في صلب الدستور، وأن تتحوّل تلك الأحكام إلى قوانين تنبثق عنها مؤسسات تكفل وضع هذا المبدأ موضع التطبيق. والضمان الأساسي لمنع قيام سيادة فرد أو قلّة على الشعب يتمثّل في قيدين: **أولهما**، تحديد اختصاصات كل مسؤول عن ممارسة سلطة من السلطات الثلاث، باعتبار أن ممارسة السلطة اختصاص دستوري لمن يتولّى السلطة بشكل مشروع، وليست حقاً مطلقاً لفرد أو قلّة من الأفراد. **وثانيهما** انتخاب كل من يتولّى سلطة تشريعية أو تنفيذية لفترة محددة تأكيداً لمبدأ الشعب مصدر السلطات، ويمارس سلطاته بموجب الدستور. إن ممارسة السلطة مسألة عملية، وإذا لم يكن الشعب أو الكثرة منه مصدر التفويض لممارسة السلطة، فإن مصدر التفويض لا بد من أن يكون حاكماً فرداً أو قلّة حاكمة.

ومن هنا، فإن وضع مبدأ «لا سيادة لفرد ولا لقلّة على الشعب» موضع التطبيق، يتطلب ضرورة انتخاب المسؤولين عن السلطة التنفيذية المنوط بهم دستورياً السيطرة على قرارات الحكومة وسياساتها. كما يتطلّب ضرورة انتخاب المسؤولين عن السلطة التشريعية، المنوط بهم مهمة التشريع في ظل قيود الدستور، والمكلّفون دستورياً

(٧١) أبو المجد، **رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ**.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٥.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٣٠.

بمراقبة قرارات السلطة التنفيذية وسياساتها والقيام بمساءلة السلطة التنفيذية عن أداء مهماتها وفقاً لاختصاصاتها الدستورية. لذلك تعتبر الانتخابات العامة الحرّة النزيهة التي يجب أن يتم اجراؤها بشكل دوري في جوّ خال من مظاهر العنف في العادة، حجر الزاوية في نظام الحكم الديمقراطي. وهناك أربعة أبعاد لمؤسسة الانتخابات أو الاقتراع العام: **أولها**، انتخاب المسؤولين دستورياً عن السلطة التنفيذية. **ثانيها**، انتخاب اعضاء السلطة التشريعية (النواب). **ثالثها**، ضمان حق الانتخاب لجميع البالغين سن الرشد من المواطنين الذين يمكنهم عملياً الاشتراك في عملية الانتخاب. **رابعها**، ضمان حق الترشيح لكل من تنطبق عليه شروط الترشيح من المواطنين[(٧٤)].

المبدأ الثاني: سيطرة أحكام القانون

يشير بعض فقهاء القانون الدستوري إلى هذا المبدأ، بمبدأ «سيادة القانون». ويرى عبد الحميد متولي أنه من الأصح أن يشار إليه بمبدأ سيطرة أحكام القانون[(٧٥)]. فذلك أدق من حيث الترجمة، وكذلك هو أحرى من حيث المعنى، لما يرد على نظرية السيادة من تحفظات سبق ذكرها. وتطبيق مبدأ سيطرة أحكام القانون على أرض الواقع، هو ما تتميز به الحكومة الديمقراطية من سواها من «الحكومات المستبدة، أو ذات النظام البوليسي»[(٧٦)]. ويذكر متولي أن لهذا المبدأ ثلاثة مدلولات: **أولها**، «إن أية سلطة أو هيئة لا تستطيع أن تصدر قراراً فردياً إلا في الحدود التي بيّنها قرار عام»[(٧٧)]. **ثانيها**، «إن كل قرار عام يجب أن يكون موضع احترام من السلطة التي أصدرته»[(٧٨)]. **ثالثها**، «إن القيود التي تفرضها الدولة على حريات الأفراد ونشاطهم لا يمكن تقريرها إلا بواسطة قانون يوافق عليه ممثلو الأمة (البرلمان)[(٧٩)]. ويتطلب وضع مبدأ سيطرة القانون موضع التطبيق وجود ضمانات احترامه. وتتمثّل هذه الضمانات في وجود جزاء على مخالفة أحكام هذا المبدأ». ويرى متولي «أن ليس ثمة ضمانات أكثر كفالة لاحترامه من وجود هيئة قضائية تتوفر فيها ضمانات الاستقلال والنزاهة والكفاية، وتكون مهمتها إلغاء القرارات الإدارية المخالفة للقانون»[(٨٠)].

وأبرز مظاهر مبدأ سيطرة أحكام القانون مبدأ علو الدستور[(٨١)]. والدستور في

---

(٧٤) Dahl, *Democracy and Its Critics*, p. 233.

(٧٥) متولي، **القانون الدستوري والأنظمة السياسية**، ص ١٦٨.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

(٨١) عبد الوهاب، **القانون الدستوري: المبادئ الدستورية العامة، دراسات النظام الدستوري المصري**، ص ١١٥ ـ ١٢٢.

الدولة الديمقراطية هو رأس الهرم القانوني ومركزه العصبي، يتمتع بالصدارة في النظام القانوني في الدولة، ويعلو على كل القواعد القانونية على الإطلاق، «ولا يوجد أي نص أو قاعدة أعلى منه، أو حتى تدانيه أو تساويه في المرتبة»[٨٢]. وعلو الدستور نتيجة طبيعية للموضوعات التي يختص بها الدستور وخطورتها. فالدستور يبيّن نظام الحكم في الدولة ويحدّد شكلها، والدستور يبيّن مصادر التشريع، كما يحدّد اختصاصات السلطات، وينظّم العلاقة بينها. هذا فضلاً عن حماية الدستور لحقوق الأفراد، وكفالة الحريات العامة للمواطنين، وتوفير ضمانات مراعاتها. فالدستور يضع المبادىء والقواعد العليا للدولة التي يجب أن يلتزم بها الحاكم والمحكوم، وتخضع لأحكامه الدولة وكل السلطات والمؤسسات والأجهزة المكوّنة لها، كما يخضع لها المجتمع بكل مؤسساته وهيئاته غير الحكومية. واحترام الدستور أيضاً يحتاج إلى وجود جزاء على مخالفته، وضمانات تكفل الحكم بإلغاء ما يخالفه من قوانين. وتتوفر هذه الضمانات من خلال وجود قضاء دستوري نزيه ومستقل.

ويترتب على مبدأ علو الدستور، الذي هو أساس الديمقراطية الدستورية، عدد من النتائج المهمة بالنسبة إلى حكم القانون[٨٣]: **أولاها** تدعيم مبدأ المشروعية القانونية من خلال إيجاد مرجعية دستورية تنبثق عنها القوانين وتقيّد سلطة المشرّع في إصدار القوانين. وهذا يزيد من تأييد أو توطيد مبدأ سيطرة احكام القانون عندما تصبح القواعد الدستورية أساس ومصدر كل القواعد الأدنى. **ثانيتها** التأكيد على أن الدستور إنما يبيّن اختصاصات السلطات، وعلى جميع السلطات في الدولة أن تراعي اختصاصاتها الدستورية تحت طائلة إلغاء القضاء الدستوري لأي تصرف مخالف لروح ونص الدستور تقوم به سلطة من السلطات في الدولة. ومن هنا يتأكد للجميع أن ممارسة السلطة مجرد اختصاص دستوري لا يجوز التنازل عنه، وإنما يجب ممارسته وفقاً للدستور وتحت طائلة أحكامه. وتقوم على أساس ذلك الدولة الديمقراطية، دولة المؤسسات التي يسيطر عليها حكم القانون. فالدولة الحديثة لم تعد مجرد شعب واقليم وحكومة، «وإنما هناك معيار أساسي للدولة الحديثة، ذلك هو معيار وجود المؤسسات المستمرة، واعتبار الدولة نفسها مؤسسة المؤسسات، واعتبار الحكّام ممارسين لاختصاصات معينة محددة سلفاً، وليسوا (مُلاّكاً) لسلطة الدولة. هم يمارسون سلطة الدولة وفقاً لقواعد معينة، ولكنهم لا يملكون سلطة الدولة»[٨٤].

---

(٨٢) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٢٢ ـ ١٢٦. انظر أيضاً: متولي، المصدر نفسه، ص ١٩٠ ـ ١٩١.

(٨٤) يحيى الجمل، «أنظمة الحكم في الوطن العربي،» ورقة قدّمت إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٣٦٦.

المبدأ الثالث: عدم الجمع بين السلطات

تقتضي الديمقراطية عدم الجمع بين السلطات في قبضة يد فرد أو هيئة واحدة. وعلى الدستور الديمقراطي أن يكفل عدم الجمع بين كل من السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية. وعليه لتحقيق ذلك أن يبين اختصاصات كل مؤسسة من المؤسسات المنوط بها أداء سلطة من سلطات الدولة الثلاث. وعلى الدستور أن يحدّد اختصاصات الحكومة والمجالس النيابية وهيئات القضاء، كما عليه أن يضمن اختصاصات كلّ من سلطة التقرير وسلطة التنفيذ وسلطة الرقابة، اختصاصات تمكّن كل واحدة منها ايقاف الأخرى عند حدود اختصاصاتها الدستورية. ويجب أن يراعى في توزيع الاختصاصات بين السلطات الثلاث ضرورة أن تشمل تلك الاختصاصات جميع أبعاد السلطة التي يتطلبها قيام الدولة بدورها كاملاً، كما يجب أن تراعى ضرورة التوازن بين السلطات الثلاث، فضلاً عن ضرورة مراعاة اعتبارات التعاون بينها، بما يكفل قيام الدولة بوظائفها تجاه المجتمع الذي تحكمه.

ومما هو جدير بالذكر أن هذا المبدأ يعرف في العادة بمبدأ «الفصل بين السلطات». ويرى عبد الحميد متولّي انه من الأفضل أن يطلق عليه مبدأ «عدم الجمع بين السلطات»[٨٥] تجنّباً لأي فهم خاطىء قد يقود إلى التطرّف في الفصل بين سلطات الدولة الثلاث. إن الفصل التام بين السلطات أمر غير ممكن، بل إنه غير مرغوب فيه. فلو تمّ الفصل بين سلطات الدولة، دون مراعاة ضرورات التعاون بينها وتكامل أدوارها بالقدر الذي يمكّن الدولة من أداء وظيفتها الكلية، لضعفت الدولة وتفكّكت أوصالها، عندها يحلّ التناحر مكان التعاون اللازم بين كل من السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية. فكل من السلطات الثلاث لا يمكنها أن تمارس اختصاصاتها بشكل مشروع، ولا أن تضع سلطتها موضع التنفيذ، إلاّ بقبول ذلك طوعياً من السلطات الأخرى، تعبيراً عن قبول الشرعية الدستورية والخضوع إلى أحكامها.

ولعل اعتبارات تفضيل مبدأ عدم الجمع بين السلطات على مبدأ الفصل بين السلطات تعود إلى اختلاف الزمان والمكان الذي نطرح فيه مبدأ عدم الجمع بين السلطات عن الزمان والمكان الذي طرح فيه مبدأ الفصل بين السلطات. فالمبدأ الأخير مبدأ ثوري برز في القرن السابع عشر في أوروبا، في الوقت نفسه الذي برز فيه مبدأ سيادة الأمة، ومبدأ الأمّة مصدر السلطات. وتمّ توظيف هذه المبادىء، مع فكرة العقد الاجتماعي، لمواجهة السلطة المطلقة للملوك التي كانت تعتمد على نظرية الحق الإلهي. وقد ظهر مبدأ الفصل بين السلطات في كتاب **روح القوانين** لمونتسكيو، ليس باعتباره قاعدة قانونية، وإنما باعتباره قاعدة من قواعد فن السياسة، رغبة في سلامة

---

(٨٥) متولي، المصدر نفسه، ص ١٧٧.

سير شؤون الدولة، وضمان الحقوق والحريات العامة للأفراد والجماعات. وكان الهدف من طرح هذا المبدأ هو منع التعسف والاستبداد والانفراد بالسلطة، عندما تكون جميع السلطات في الدولة في يد واحدة[٨٦]. ومن هنا يمكن القول إن الهدف الجوهري من مبدأ الفصل بين السلطات هو لفت النظر بشدة إلى ضرورة عدم الجمع بين السلطات في يد فرد أو مؤسسة، وإنما توزيع السلطات وتوازنها في إطار تعاونها وتكاملها، بما يمكّن الدولة من أداء دورها تجاه المجتمع الذي تحكمه.

وجدير بالتأكيد أيضاً أن مبدأ الفصل بين السلطات استنبطه مونتسكيو من دراسته أنظمة الحكم، حيث خلص إلى أن كل حاكم فرد ينزع إلى إساءة استعمال السلطة. وإذا ما اجتمعت السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية في قبضة فرد أو هيئة أو سلطة انعدمت الحرية، حتى «ولو كانت في يد الشعب ذاته»[٨٧]. لذلك خلص مونتسكيو إلى ضرورة أن تُوقف كل سلطة عند حدّها بواسطة سلطة غيرها، بحيث لا تستطيع سلطة واحدة أن تسيء استعمال سلطتها. وإضافة إلى مونتسكيو أكّد عدد من المفكرين الآخرين ضرورة عدم الجمع بين السلطات. غوستاف لوبون يرى «أن للسلطة نشوة تعبث بالرؤوس»[٨٨]، ولورد اكتون يرى «أن كل سلطة مفسدة والسلطة المطلقة مفسدة على الإطلاق»[٨٩].

من هنا اقتضى نظام الحكم الديمقراطي أن يقوم الدستور بمنع الجمع بين السلطات. وبرزت قناعة الديمقراطيين بضرورة قيام الدستور الديمقراطي بإيجاد مؤسسات تكفل عدم إلحاق سلطة بأخرى، أو منع سلطة لسلطة أخرى من أداء اختصاصاتها الدستورية.

المبدأ الرابع: ضمان الحقوق والحريات العامة

البعد الرئيسي الآخر للدستور الديمقراطي يتمثّل في ضمانات ممارسة الحقوق والحريات العامة. وهذا البعد مكمل لخصائص الدستور الديمقراطي ومعبّر عن مميزاته. فإلى جانب بعد تنظيم السلطات في الدولة وتقييدها بالقانون وضبطها من قِبَل الشعب أو الكثرة منه، والذي عبّرت عنه المبادىء الثلاثة السابق ذكرها، يبرز هذا البعد ليعطي للدستور الديمقراطي مضمونه. إن الدستور الديمقراطي معني بتوفير الحقوق والحريات العامة للأفراد والجماعات عنايته بتحديد اختصاصات السلطات وضبط تصرّف الحكام.

وحقوق الإنسان التي يجب أن ينصّ عليها الدستور الديمقراطي ليست اليوم

---

(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

موضع خلاف. فهذه الحقوق تنبع من روح الشرائع الإلهية، ومرارة تجربة الإنسانية مع أنماط حكم الظلم والاستبداد عبر التاريخ. وقد دُوّنت هذه الحقوق في العصر الحديث في إعلانات مشهورة. وأخيراً تبلورت في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وسلسلة مواثيق ومعاهدات عالمية مكمّلة له صدر معظمها عن الجمعية العامة للأمم المتحدة[٩٠]. واليوم نجد أن الدساتير الديمقراطية كافة تنصّ على هذه الحقوق في صلب الدستور[٩١]، وتخصها بإعلانات منفردة، تصدرها سلطة تأسيسية، وتلحقها بالدستور، ويكون لأحكامها ما لأحكام الدستور من قوة ونفاذ. ويشمل نطاق حقوق الإنسان جميع الموجودين في الدولة المعنية من مارّين بها ووافدين مقيمين، إلى جانب كل مواطنيها. ولعل الشعور بالأمن والإحساس بالكرامة الإنسانية الذي يلحظه الزائر، وتطمئن نفسه إليه ساعة تطأ قدماه أرض بلد ديمقراطي، وإحساسه النسبي بحماية القانون لشخصه وحقوقه وكرامته، باعتباره انساناً قبل كل شيء، هي المحصلة الحضارية التي وصلت إليها الدول الديمقراطية مقارنة بغيرها من الدول.

وإلى جانب حقوق الإنسان، هناك حريات عامة يجب أن تكون ممارستها بالنسبة إلى جميع المواطنين مضمونة فعلياً. ومن بينها ثلاث حريات عامة لا تقوم لنظام الحكم الديمقراطي قائمة ما لم يتمّ توفير المتطلبات المؤسسية اللازمة لممارستها على أرض الواقع[٩٢]: **أولاها** حرية التعبير: حق كافة المواطنين الفعلي والمؤيد بحماية القانون في حرية التعبير الفردي والجماعي. وعلى الأخص حق التعبير السياسي بما في ذلك نقد الحكّام، ونقد تصرفات الحكومة ومنهجها، ونقد النظام السياسي القائم. وكذلك نقد النظام الاقتصادي والاجتماعي السائد، ونقد الايديولوجيات السياسية المسيطرة. **ثانيتها** حرية المعلومات: حق المواطنين الفعلي والمؤيد بحكم القانون في الوصول إلى مصادر المعلومات وتداولها. وعلى الأخص حق الوصول إلى المعلومات البديلة، لمصادر المعلومات المعلنة رسمياً، وتداولها بالقدر اللازم لتحرّي الحقيقة الواجب معرفتها لاتخاذ القرارات الجماعية الملزمة. وتشمل هذه الحرية واجب السلطات القيام بتسهيل الوصول إلى مصادر المعلومات البديلة، وتشجيع نشرها وتداولها، ومعاقبة كل من يحول بشكل غير قانوني دون وصولها إلى مريديها. **ثالثتها** حرية التنظيم: حق جميع المواطنين المؤيد بحكم القانون في حرية التنظيم من خلال تشكيل منظمات غير حكومية مستقلة، والانضمام إليها. ويشمل هذا الحق، إضافة إلى تشكيل كافة أنواع المنظمات غير الحكومية عامة، حق التنظيم السياسي، مثل تشكيل الأحزاب السياسية وجماعات المصالح، وحق الانضمام إلى القائم منها، بهدف الوصول إلى السلطة، أو التأثير في

(٩٠) انظر: المنتدى (منتدى الفكر العربي)، السنة ٦، العدد ٧٢ (أيلول/سبتمبر ١٩٩١)، ص ٩.

(٩١) Umakant Tewari, *The Making of the Indian Constitution* (Allahabad: Central Book Depot, 1967), pp. 110-152.

(٩٢) Dahl, *Democracy and Its Critics*, p. 223.

قرارات الحكومة من خلال الانتخابات، أو غيرها من الوسائل السلمية.

وجدير بالتأكيد أن الدستور الديمقراطي معني بتوفير ضمانات التمتع بالحقوق وممارسة الحريات العامة فعلياً على أرض الواقع، عنايته بالنص على الحقوق والحريات العامة، بل لعل ما يميّز الدستور الديمقراطي من غيره من الدساتير يكمن أساساً في كفاية الضمانات التي يوفرها الدستور، وقدرتها الفعلية على كفالة الحقوق وضمان الحريات ووضع حق ممارستها موضع التنفيذ. إن الدساتير غير الديمقراطية اليوم أصبحت تتزين بالنص على العديد من الحقوق والحريات بقصد تجميل صورة النظام، ولكنها تختلف عن الدساتير الديمقراطية من حيث إنها تقف عند حد النص وإهمال توفير الضمانات الفعلية والمتطلبات المؤسسية اللازمة لوضع النص موضع التطبيق. فيصبح الحق والحرية في تلك الدساتير مجرد حبر على ورق.

وضمانات ممارسة الحقوق والحريات العامة عديدة ومتنوعة، منها الضمانات السياسية، ومنها الضمانات القانونية والتنظيمية. وكل هذه الضمانات نسبية، فليس هناك ضمانات جامعة مانعة، وإنما هناك حدّ أدنى من الضمانات يجب على النظام الديمقراطي توفيره، حفاظاً على نفسه وحماية له من الارتداد إلى نقائضه. وتبقى قضية الضمانات الحقيقية لكفالة الحقوق وصيانة الحريات محصلة حضارية لسلوك الدولة وسلطاتها، والمؤسسات والأجهزة المنبثقة منها من ناحية، ومن ناحية أخرى سلوك المجتمع الذي تحكمه. وهذه المحصلة تتوقف على الوازع الداخلي للأفراد، كما تتوقف على استيعاب الثقافة الديمقراطية وتمثّلها في السلوك الاجتماعي، وانعكاس ذلك كله على يقظة الرأي العام وشفافية حساسيته تجاه الاعتداء على الحقوق وخرق الحريات العامة. وممّا يساعد الرأي العام على اليقظة والوعي، وإدراك أضرار الاعتداء على الحقوق وخرق الحريات، هو نموّ قدرة المجتمع، ممثلاً في تنظيماته غير الحكومية، مثل هيئات الدفاع عن حقوق الإنسان، والأحزاب والحركات السياسية، وقوى الضغط السياسي. ومما لا شك فيه أن بلوغ الرأي العام هذه الدرجة من اليقظة والحساسية غاية تسعى إلى مقاربتها التجربة الإنسانية، وتعمل الحركة الديمقراطية من أجل الاقتراب منها. ولكن تبقى قضية بلوغها مسألة نسبية تعبّر عن نوعية الديمقراطية، ودرجة التطور الحضاري الذي بلغه المجتمع المعني، وانعكاس ذلك كله على الرأي العام وتمكّنه من أن يكون مصدراً للضمانات السياسية التي تكفل عدم الاعتداء على الحقوق وتعطيل الحريات العامة[٩٣].

وإلى جانب الضمانات السياسية، تهتم الدساتير الديمقراطية بالضمانات القانونية

---

(٩٣) كريم يوسف أحمد كشاكش، **الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة** (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٨٩)، ص ٤٩٤ ـ ٥١١. انظر أيضاً: حسن علي، **حقوق الإنسان** (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨٢)، ص ١١٥ ـ ١٢٥.

والتنظيمية. وهذه الضمانات يمكن تلخيصها في ثلاث مجموعات: **أولاها** تختص بتمكين الشعب أو الكثرة من ضبط سلطة الحكام وتحديد اختصاصات السلطة والموازنة بينها. وتبرز هنا المبادىء والأسس الديمقراطية والمؤسسات المنبثقة عنها التي سبقت الإشارة إليها: مثل مبدأ المواطنة والمساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات، ونفي حق سيادة فرد أو قلّة على الشعب، وعدم الجمع بين السلطات. **وثانيتها** تختص بالفصل بين الدولة وأشخاص الحكام، وتوفير ضمانات نزاهة الحكّام؛ وعدم الخلط بين مصالحهم الخاصة والمصلحة العامة التي يكلفون وهم في السلطة العمل على تحقيقها. ومن أهم هذه الضمانات الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الاقتصادية[٩٤]، أو بين التجارة والسياسة، وإلزام الحكّام بالتفرّغ التام لأداء مهام اختصاصاتهم طوال مدة تفويضهم مسؤوليات الحكم، والابتعاد عما يؤدي إلى احتمالات تعارض المصالح الشخصية للحكام مع المصلحة العامة التي يفترض فيهم رعايتها وتمثيلها. **وثالثتها** تختص بالضمانات القانونية والقضائية[٩٥]. وتبرز هذه الضمانات من مراعاة الشرعية الدستورية وعلو الدستور، وسيطرة أحكام القضاء والمساواة بين الجميع أمام القانون، وقيام محاكم وهيئات قضائية حرة ومستقلة ونزيهة لا سلطان عليها سوى سلطان القانون، يتمتع قضاتها بالحصانة القضائية، وتحظى أحكامها بقوة التنفيذ، ويشمل نطاقها القضاء الدستوري والقضاء الإداري، إضافة إلى غيرها من أنواع المحاكم المختصة. وأخيراً، فإن من الضمانات المهمة في مجال حقوق الإنسان، خضوع الدولة الديمقراطية لأحكام قضاء وطني وإقليمي وعالمي، مختص بالنظر في تجاوزات حقوق الإنسان.

المبدأ الخامس: تداول السلطة

مبدأ تداول السلطة سلمياً بين الاتجاهات السياسية المنظمة مبدأ مركزي من مبادىء الدستور الديمقراطي[٩٦]. وتبادل السلطة بين هذه الاتجاهات يجب أن يكون وفق نتائج الاقتراع العام وما يسفر عنه من اختيارات الناخبين. وعلى أحكام الدستور الديمقراطي أن تُوجد المؤسسات وتخلق الآليات التي تسمح بتداول السلطة سلمياً.

وينبثق مبدأ تداول السلطة في الدولة الديمقراطية من طبيعة الدولة الديمقراطية. إن الدولة الديمقراطية دولة مؤسسات، والدولة نفسها مؤسسة المؤسسات، لها شخصية اعتبارية منفصلة عن أشخاص الحكام ومستقلة عن وجودهم. والدولة الديمقراطية مؤسسة مستمرة بكل مقوّماتها، وكل ما لها من حقوق وما عليها من

---

(٩٤) متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، ص ٣٠٢ ـ ٤٨٧.

(٩٥) كشاكش، المصدر نفسه، ص ٣٠٢ ـ ٤٨٧.

(٩٦) عبد الله، «الديمقراطية ووسائل الاتصال والمشاركة الشعبية،» ص ٢٤ ـ ٢٥.

واجبات، يتعاقب على سدّة الحكم فيها حكّام منتخبون، ويمارسون اختصاصات دستورية لفترات محددة سلفاً. لا يتغيّر اسم الدولة ولا يستبدل دستورها، ولا تزول شخصيتها الاعتبارية، نتيجة تغيّر أشخاص الحكام أو الأحزاب الحاكمة. السلطة اختصاص وممارستها تفويض من الناخبين وفق أحكام الدستور، وليست السلطة حقاً يفوّضه الحاكم لغيره أو يورثه من بعده. وإنما يتم تداول السلطة وفق أحكام الدستور.

وجدير بالتأكيد أن مبدأ تداول السلطة مبدأ دستوري تتمّ مراعاته في الدول الديمقراطية ذات النظام الملكي، مثلما هو مراعى في الجمهوريات الديمقراطية. فالملوك في الدولة الديمقراطية لا يمارسون سلطة تنفيذية، وإنما يمارس السلطة التنفيذية أناس منتخبون ومسؤولون أمام مجالس نيابية، وأمام الناخبين، الذين يجب الرجوع إليهم عند نهاية الولاية الدستورية للسلطة، وهم وحدهم أصحاب الحق غير المنازع في انتخاب من انتهت ولايتهم من عدمه، إذا رشّحوا أنفسهم أكثر من مرة واحدة. ويكتسب مبدأ تداول السلطة أهميته من تعبيره عن مضمونين جوهريين من مضامين النظام الديمقراطي: **أولهما** مضمون التعددية، و**ثانيهما** مضمون حكم الأغلبية.

١ ـ مضمون التعددية

الاختلاف فطرة فطر الله البشر عليها، وتعدّد القوى الفاعلة خاصة من خصائص المجتمعات المعاصرة. والمجتمع الديمقراطي يتميّز من غيره بأنه مجتمع واقعي لا يكبت بالقوة مظاهر الاختلاف ولا ينكر حق التعدّد. بل إن النظام الديمقراطي يحرص على تجنّب «الاحتقان الاجتماعي ـ السياسي» الذي يؤدي في بعض الحالات إلى صراعات عنيفة أو دموية مسلحة[٩٧]. والتعدد في المجتمعات المعاصرة يأخذ شكلين: **أولهما** التعدد التقليدي الموروث، وأهم اشكاله التعدد الديني والمذهبي، والتعدد السلالي واللغوي، وتعدّد الأصل الاجتماعي والقبلي. **وثانيهما** التعدد الفكري، والطبقي، والجهوي. وإلى جانب ذلك كله اختلاف وضع المرأة عن وضع الرجل. ويلاحظ أن جميع المجتمعات المعاصرة تزخر بأنواع التعدّد التقليدي وأنواع التعدد الحديث. وكلها تشكّل خطورة على تماسك المجتمعات، ما لم يوجد المجتمع المعني سبلاً سالكة يتّم التعبير عن أوجه الاختلاف من خلالها، ويتيح وسائل مشروعة تطرح عبرها القوى الفاعلة آراءها، وتدافع بواسطتها عن مصالحها بشكل علني وسلمي.

ومما لا جدال حوله أن أفضل سبل التعبير السليم عن التعددية في مجتمع ما، هو الاعتراف بوجودها، وفتح سبل العمل السياسي المشروع أمامها. وهذا الاعتراف

---

(٩٧) انظر: «كلمة سمو الأمير الحسن بن طلال في افتتاح ندوة «التعددية السياسية في الوطن العربي»،» في: **التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها منتدى الفكر العربي في عمّان، ٢٦ ـ ٢٨/٣/١٩٨٩**، ص ١١.

يقتضي قبول التعددية التقليدية والحديثة، والاعتراف بوجود القوى التي تمثّلها، وفتح سبل العمل السياسي المشروع أمامها. وهذا الاعتراف يجب أن يتجسّد، في: حق القوى المعبّرة عن التعدد، وتشكيل الأحزاب والحركات السياسية وجماعات المصالح وقوى الضغط، للتعبير عن آرائها والدفاع عن مصالحها بشكل علني سلمي مشروع يكفله الدستور. وهذه ميزة النظام الديمقراطي من حيث إنه نظام واقعي لا يتعالى على حقائق التركيبة الاجتماعية، بل يعترف بالواقع ويتعامل معه سعياً إلى تطويره في المستقبل. وبذلك يتغلب على مخاطر تفكيك المجتمع، بل يقوّي من تماسكه، ويحوّل أوجه الاختلاف فيه، إلى تنوّع يغني تجربة المجتمع ويزيد من امكاناته، بعد أن كان التستر على أوجه الاختلاف وإنكار التعدد بمثابة قنابل موقوتة في أحشاء المجتمع.

ومما لا شك فيه أيضاً أن الاعتراف بأوجه الاختلاف في المجتمع والتعامل السليم معه، يتطلب في المقام الأول أن يكون لوجود التعددية معنى سياسي ملموس. ويتمثّل هذا المعنى السياسي الملموس في أن يكون لكل اتجاه سياسي حق دستوري في المشاركة السياسية، والتأثير في القرارات العامة. وهذا ما يجب أن يتضمنه الدستور الديمقراطي من خلال ضمانات تطبيق مبدأ تداول السلطة. وغني عن البيان أن الاختلاف في المجتمعات الإنسانية حقيقة موجودة في كل مجتمع حي، وفي ظل نظم الحكم المختلفة كافة، مهما حاول أي نظام إنكارها، وعمل على كبت مظاهر التعبير العلني المشروع عنها. ولكن الاختلاف الجوهري الملحوظ بين النظام الديمقراطي وبدائله، يكمن أساساً في علنية الاختلاف، وقبول تعدّد الاتجاهات السياسية المعبّرة عنه. كما يكمن في الاعتراف بحق تلك الاتجاهات في الوصول إلى السلطة، وتداولها مع الآخرين، وفق أحكام الدستور. إن التعددية على حدّ قول محمد عابد الجابري هي «أولاً وقبل كل شيء وجود مجال اجتماعي وفكري يمارس الناس فيه «الحرب» بواسطة السياسة، أي بواسطة الحوار والنقد والاعتراض والأخذ والعطاء، وبالتالي التعايش في اطار السلم القائم على الحلول الوسط المتنامية»[٩٨]. وهذا السلم القائم على الحلول الوسط يتطلّب عدم احتكار السلطة، وإنما تداولها بين الاتجاهات السياسية المنظمة، ممثلة في الأحزاب والحركات السياسية. فالأحزاب بحكم التعريف تسعى «من أجل الوصول إلى السلطة الديمقراطية»[٩٩]. لذلك فإن التعددية السياسية ليس لها معنى إذا لم يكفل الدستور تداول السلطة سلمياً.

---

(٩٨) محمد عابد الجابري، «التعددية السياسية وأصولها وآفاق مستقبلها (حالة المغرب)،» ورقة قدّمت إلى: المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٩٩) رغيد كاظم الصلح وعلي خليفة الكواري، «"ورشة عمل": الممارسة الديمقراطية في الأحزاب العربية، اكسفورد (بريطانيا)، آذار/مارس ١٩٩٢،» **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٦١ (تموز/يوليو ١٩٩٢)، ص ١٥٦.

٢ ـ مضمون حكم الأغلبية

والمضمون الجوهري الثاني الذي يدل عليه الأخذ بمبدأ تداول السلطة، يتمثّل في ترجيح حكم الأغلبية، والأخذ برأيها، عندما لا يكون هناك معيار آخر، ترتضيه الأغلبية ليكون أساساً للاختيار بين البدائل المتاحة للقرار الديمقراطي. ومعلوم أن النظام الديمقراطي يحتكم فيه الى رأي الأغلبية من حيث المبدأ. وكما يقال إن النظام الديمقراطي يعدّ الرؤوس بدلاً من قطعها، لذلك، فإن النظام الديمقراطي من حيث المبدأ يحتكم إلى رأي الأغلبية في تحديد الاختيار الأولى بالاتباع. ومن أهم المسائل التي تتطلب معرفة تفضيل الأغلبية لها، مسألة تولي السلطة باعتبار أن الشعب مصدر السلطات. فمن هو أحق بالتكليف بمزاولة السلطة، ممن يحصل على ثقة الناخبين ويحوز أغلبية أصواتهم؟ وما لم تكن الأغلبية صاحبة الحق في تقرير من يتولّى السلطة، وفقاً لأحكام الدستور، فمن هو أحق بذلك؟ ومن هنا فإن مبدأ تداول السلطة هو تعبير عملي عن مبدأ الشعب مصدر السلطات، كما أنه تطبيق لمبدأ حكم الأغلبية.

وممّا هو جدير بالإشارة هنا، أن الأخذ برأي الأغلبية هو الخيار الذي لا بد منه، إذا تعذّر قبول أي معيار آخر. أما إذا ارتضت الأغلبية أن تضع قيوداً دستورية على هذا الحق فإن لها ذلك. وقبول الأغلبية بمثل تلك القيود فيه حكمة، وبعد نظر، يجنّبان المجتمع المعني مخاطر التقلبات الآنية الحادة في الرأي العام، ويسمحان بتأسيس النظام السياسي على إجماع كافٍ، يحقق التعايش السلمي في المدى الطويل. وهذا ما توصلت إليه الديمقراطية الدستورية التي تقيّد حق الأغلبية، بقيود دستورية ترتضيها الأغلبية، عند التفاوض على نصوص الدستور. والهدف من هذه القيود منع استبداد الأغلبية، وصيانة حق الأقليات، ولا سيما الأقليات الدائمة التي تتوارث صفاتها مثل الأقليات الدينية والمذهبية، والأقليات السلالية والثقافية. كما يكون من أهداف هذه القيود مراعاة المجتمع للشرائع الإلهية، وكذلك منع الأغلبية من إلغاء حق الأقليات في المعارضة الدستورية، والنقد العلني لممارسات الأغلبية في الحكم. ومن بين أهم ما يردّ على حكم الأغلبية من اعتراضات، ما تخشاه المعارضة من إلغاء الأغلبية للدستور الذي جاء بها إلى الحكم مستغلة شعبيتها، أو جاذبية طرحها المثالي، لنظم حكم بديلة للنظام الديمقراطي الذي كان له الفضل في وصولها إلى الحكم. إن هذا الاحتمال، وما يشير إليه من إمكانية ارتداد النظام الديمقراطي، يعطّل التحوّل الديمقراطي في بعض البلدان العربية[١٠٠].

---

(١٠٠) انظر مداخلة عصام العريان في: «ندوة المستقبل العربي: نحو مؤتمر قومي ـ إسلامي،» أدار الندوة عصام نعمان؛ أعدّ تقرير الندوة رياض قاسم، المستقبل العربي، السنة ١٥، العدد ١٦١ (تموز/يوليو ١٩٩٢)، ص ١١١ ـ ١١٢، وعادل حسين، في: الشعب، ١٩٩٢/٧/١٤.

الفصل الثاني

إطلالة على الديمقراطية الليبرالية(*)

سعيد زيداني(**)

أولاً: ملاحظات أولية

١ ـ قد نختلف، وقد يكون الخلاف حاداً حول طبيعة القيم والمبادىء والممارسات والترتيبات المؤسسية التي تفترضها وتتطلبها أو تقوم عليها الديمقراطية الليبرالية كنظام للحكم وطريقة للحياة. ولكن على رغم الخلاف، هناك من الأدلة ما يبرّر رأياً مفاده أن الديمقراطية الليبرالية هي «البديل العملي الوحيد للاستبداد غير المقيّد»[1]، ذلك الاستبداد الذي تقدر على ممارسته أجهزة الدولة الحديثة. فبفضل ما وفرته ثورة المواصلات والاتصالات والمعلومات من وسائل وأدوات، أصبحت الدولة الحديثة، حتى في المجتمعات النامية، قادرة على الوصول إلى كل فرد وإلى كل بيت. وهي أقدر من الدولة أو الامبراطورية القديمة في مجال توزيع الأعباء والمنافع، النقمة والنعمة، على الأفراد والجماعات. ومن هنا فإن قضية وضع القيود على السلطة الهائلة للدولة الحديثة تكتسب أهمية قصوى وإلحاحاً خاصاً. ومن فضائل الديمقراطية الليبرالية أنها الأكثر قدرة وأهلية للإسهام في هذا الشأن. إن تقييد السلطة الحاكمة، إضافة إلى متابعة ممارساتها المختلفة ومراقبتها ومحاسبتها هو من أهم سمات الديمقراطية الليبرالية. . .

٢ ـ السلطة الحاكمة، كل سلطة حاكمة، تمارس القمع وتنزع إلى المزيد منه.

(*) نشر في: المستقبل العربي، السنة ١٣، العدد ١٣٥ (أيار/مايو ١٩٩٠)، ص ٤ ـ ٢١.

(**) دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية ـ جامعة بيرزيت.

(١) Peter L. Berger, «Democracy in Today's World,» *Commentary* (1983), p. 124.

وكل سلطة حاكمة تلجأ إلى الإرغام والإكراه (Coercion). إلا أنه، وكما لاحظ روسو قبل أكثر من قرنين، هناك فرق كبير بين سلطة حاكمة تملك الحق في الإكراه، وتحوّل طاعة المحكومين إلى واجب (قانوني وأخلاقي) من جهة، وبين سلطة حاكمة لا تملك مثل هذا الحق وتكون إطاعتها بدافع الخوف فقط[٢]. بكلمات أخرى، السلطة «الشرعية» هي تلك السلطة التي تملك الحق في استعمال القوة والإكراه من أجل العقاب ومن أجل أغراض أخرى محددة. ويقابل حق السلطة في الإكراه واجب الطاعة على المحكومين. أما السلطة «غير الشرعية» فهي تلك التي لا تحوّل الإكراه إلى حق ولا الطاعة إلى واجب أخلاقي. والسلطة غير الشرعية هي بالضرورة، وفي صميمها، سلطة استبدادية. والاستبداد أو الطغيان (Tyranny) يمكن تعريفه على أنه ذلك الإكراه الذي تمارسه سلطة ليس لها الحق في استعمال القوة، أو حتى سلطة شرعية تتجاوز القيود والحدود في استعمالها. والإرغام (أو الإكراه) الذي (قد) تمارسه السلطة المستبدة هو عادة إرغام يمكن تجنبه (أو تجنب القسط الكبير منه) من ناحية، ويتعذر التنبّؤ به (في أغلب الأحيان) من ناحية أخرى. أما ضحيته الأولى فواضحة وجلية: الفرد وحريته. ومن الشرور البارزة لهذا الإكراه الاستبدادي أنه «يلغي الفرد كشخص مفكر ومقيّم ويجعله مجرد أداة لتحقيق أهداف الآخرين»[٣]. فهو مرغم على التصرف وفق خطة حياة ليست له، وعلى خدمة أهداف لا تخصه. والاستبداد، دون أدنى شك، من الممارسات الملازمة لأي نظام دكتاتوري أو، قل، لأي نظام حكم مطلق. ومن الفضائل المجرّبة للديمقراطية الليبرالية أنها توفر للفرد والجماعة تلك الحصانات اللازمة، وتلك الضمانات الواقية، من تعسف السلطة الحاكمة أو تماديها في التدخل في الشؤون الخاصة للمواطنين أو في اختراق حقوقهم وحرياتهم الأساسية.

٣ ـ والدكتاتورية نوعان رئيسان متميزان: الدكتاتورية ذات الطابع «السلطوي» (Authoritarianism)، والدكتاتورية ذات الطابع «الكلي» (Totalitarianism). وهناك، بالطبع، أنظمة حكم (استبدادية) تجمع ما بين هذين النوعين أو تتأرجح بينهما. قد يكون الحاكم المطلق في النظام السلطوي فرداً واحداً (Autocracy)، وقد يكون الحكم للقلة (Oligarchy)، قلة من النبلاء (Aristocracy) أو قلة من الأغنياء (Plutarchy). قد يكون الحاكم المطلق الفرد ملكاً، رئيساً للجمهورية أو أميراً للمؤمنين، قد يكون علمانياً وقد يكون متديّناً، قد يكون ذا شخصية باهتة وقد يكون ذا شخصية «كارزمية»، قد

---

(٢) انظر: Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, Everyman's Library. Philosophy and Theology; [no. 660] (London: Dent; New York: Dutton, [1935]), book 1, chap. 3.

(٣) انظر: Friedrich August Von Hayek, *The Constitution of Liberty* (London: Routledge and Kegan Paul, 1960), chap. 1, pp. 21 ff.

يكون «مستبدّاً عادلاً»(٤)، وقد يكون عكس ذلك، قد يكون وصوله للسلطة عن طريق الوراثة، وقد يكون عن طريق الاغتصاب المفاجىء للسلطة بانقلاب عسكري. ولكنه في جميع الأحوال هو الآمر والناهي، لا يقبل المعارضة إلا بالقدر الذي يتحمل أو يشاء، وهو يطلب الولاء والطاعة من الرعية، ويتدخل في الشؤون الخاصة للأفراد والجماعات إلى الحد الذي يقرره أو يمليه عليه ضميره، أو إلى الحد الذي تتطلبه مصالحه أو قيمه أو نزواته، أو حتى مصالح البلاد كما يراها ويحددها هو.

والسلطوية هي أكثر أنظمة الحكم شيوعاً في التاريخ البشري، القديم منه والحديث والمعاصر. وهو نظام الحكم الشائع هذه الأيام في معظم بلدان العالم الثالث، وفي الأغلبية الساحقة لبلدان الوطن العربي. وهو نظام الحكم الذي جاهد كل من مكيافللي وهوبس في سبيل الدفاع عنه وتبريره، بينما جاهدت الديمقراطية الحديثة منذ نعومة اظفارها على تقويض أركانه وإفقاده ما ملك أو اكتسب من أسباب الشرعية(٥). وكانت الديمقراطية الليبرالية فعلاً حفّارة قبر الكثير من أنظمة الحكم السلطوي في بلدان أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية خلال القرون الـ ١٨ والـ ١٩ والـ ٢٠.

٤ ـ ان ما يميز التوتاليتارية عن السلطوية ليس شدة القمع أو الطغيان، وإنما شمولية التحكم الذي تمارسه السلطة الحاكمة في حياة الأفراد والجماعات. التوتاليتارية تتطلب حدّاً أعلى من التنسيق المحكم والمنظم من جهة، ولا تسلّم بالاستقلال النسبي لمؤسسات مثل: العائلة، السوق، الكنيسة أو المسجد، النقابة، التعاونية، والجمعية الخيرية. التوتاليتارية تجنح نحو التحكم الشامل والسيطرة التامة على جميع نواحي حياة المجتمع، وهي تسعى إلى تكوين الدولة المتراصة والمتناغمة كلياً (Monolithic Polity). ومن أجل تحقيق ذلك، لا تتردد في الاعتداء والقضاء على «المباني الوسطية» (Mediating Structures) الآنفة الذكر، تلك المباني التي من شأنها حماية الفرد من التأثير التحكمي للدولة على جميع جوانب حياته(٦). بكلمات أخرى، في ظل

---

(٤) حول فكرة «المستبد العادل» ومصادرها الإسلامية وموقعها الخاص في الخطاب العربي النهضوي، الحديث منه والمعاصر، انظر: محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية** (بيروت: دار الطليعة؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢)، ص ٩٦.

(٥) يعطي كل من مكيافللي وهوبس تبريرات مختلفة لنظام الحكم السلطوي، انظر:
Niccol Machiavelli, *The Prince, and Other Pieces,* Morley's Universal Library; 6, 2nd ed. (London: G. Routledge, 1886), and Thomas Hobbes, *Leviathan: Or the Matter, Form, and Power of the Commonwealth Ecclesiastical and Civil* (London: Printed for Andrew Crooke, 1651).

بينما يحاول جون لوك الطعن في شرعية أي نظام سلطوي، انظر:
John Locke, *Of Civil Government: Two Treatises,* Everyman's Library. Philosophy; [no. 751] (London; Toronto: Dent; New York: Dutton, [1924]).

(٦) حول أهمية «المباني الوسطية» ودورها في كل من النظامين السلطوي والتوتاليتاري، انظر:
Berger, «Democracy in Today's World,» p. 125.

أما عن الدور الذي لعبته هذه المباني مؤخراً في بولندا، فانظر مجلة: *Time,* 10/7/1989, p. 14.

التوتاليتارية، يتم إخضاع جميع نواحي الحياة لإرادة السلطة السياسية المحتكرة في يد زعيم أو حزب أو مكتب سياسي أو لجنة مركزية أو جبهة وطنية.

إن هذا الاغتصاب الذي يتعرض له الاستقلال النسبي للمباني الوسطية يرافقه عادة استبداد يتخلل جميع دوائر حياة الفرد، السياسية منها وغير السياسية. والاقتباس التالي يعبر بفصاحة عن شمولية التحكم والاستبداد الملازم له: «المستبدون المعاصرون (أي التوتاليتاريون) مشغولون دائماً. فهنالك الكثير يترتب عليهم القيام به إن كان لهم أن يجعلوا سلطتهم مهيمنة في كل مكان في البيروقراطية والمحاكم، في الأسواق والمصانع، في الأحزاب والنقابات، في المدارس والمعابد، بين الأصدقاء والأحبة، بين الناس والمواطنين»[٧].

مثل هذا التحكم الشامل والاستبداد المرافق له كانا بارزين خلال الفترة النازية في المانيا والفترة الفاشية في إيطاليا، وما زالا بارزين حتى وقت قريب في دول المنظومة الاشتراكية. أما أول مثال في التاريخ على نظام حكم توتاليتاري فتمثله اسبارطة، خصوصاً أثناء فترة صراعها الطويل والمرير مع أثينا الديمقراطية في عهد بيركليس. وكان أفلاطون من أشد وأفصح المدافعين عن نظام حكم توتاليتاري في العصور القديمة[٨].

٥ ـ والفوارق بين السلطوية والتوتاليتارية ليست دائماً واضحة المعالم. وعدم الوضوح هذا مرده إلى عدة أسباب من بينها:

أ ـ إن هناك العديد من أنظمة الحكم السلطوية التي تقترب شكلاً ومضموناً من النموذج التوتاليتاري. وبصورة عامة، فإن معظم الأنظمة الحاكمة في العالم الثالث، والتي تبنّت الفكرة الاشتراكية أو الفكرة الدينية الإسلامية، كانت (وما زالت) دائبة الجنوح نحو التوتاليتارية. وهناك من السلطويين من حاول فرض عقيدة دينية أو نظام

---

(٧) Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983), p. 316.

يعتبر والزر هذه المباني الوسطية دوائر (Spheres) تتم من خلالها عملية توزيع الخيرات الاجتماعية. هذا ويعتقد أن التوزيع في كل دائرة يجب أن يخضع لمقاييس مختلفة عن مقاييس التوزيع في الدوائر الأخرى. ومن هنا فهو يطالب باستقلالية هذه الدوائر كشرط ضروري لتحقيق العدالة، ولمنع الاستبداد والطغيان.

(٨) يرسم أفلاطون في كتابه: **الجمهورية**، نقلها إلى العربية حنا خباز (بيروت: دار التراث، ١٩٦٩)، صورة المجتمع الفاضل والعادل الذي يحكمه الفيلسوف ـ الملك، مجتمع يخضع لنظام حكم توتاليتاري متطرّف. أما بيركليس فقد كان من أشد المدافعين عن الديمقراطية الأثينية وألذع الناقدين لتوتاليتارية أسبارطة. انظر «خطاب الجنازة» (Funeral Oration) كما يورده ثيوسيديديس في كتابه الشهير: **الحروب البيلوبونيزية**.

اقتصادي أو تعليمي، أو نسق قيمي وحقوقي متكامل، أو كل هذه الأمور معاً.

ب ـ قلّما وجد نظام حكم سلطوي لا ينزع إلى التحكم في بعض جوانب حياة الناس (الرعية)، والمقصود هنا الجوانب التي لا تتعلق بالسلطة السياسية ذاتها. الفارق الأساسي بين السلطويين والتوتاليتاريين يكمن في شمولية التحكم وليس في حدته. ومسألة الشمولية، كما نعرف، قابلة للتدرج. وإزاء هذه النزعة التحكمية، تكتسب المباني الوسطية في نظام حكم سلطوي أهمية مزدوجة. فهي أولاً الملجأ من تعسف السلطة الحاكمة وقمعها، وهي ثانياً الجنين الديمقراطي في رحم النظام السلطوي. ومن هنا فإن ولادة الديمقراطية الليبرالية في رحم النظام السلطوي أقل عسراً وإيلاماً من ولادتها في رحم نظام توتاليتاري.

٦ ـ ما الذي يوحّد أو يجمع بين التوتاليتاريين (فكراً وممارسة) رغم الاختلافات والتناقضات الواضحة؟ وهل من فكرة موحدة يلتقي حولها كل من أفلاطون وهتلر وستالين وحسن البنا؟ ربما كان القاسم المشترك الوحيد بين هؤلاء (وغيرهم من التوتاليتاريين) هو أن كلاً منهم يدّعي أنه يملك «معرفة خاصة» أو «حقيقة كبرى» ذات دلالات عالمية أو كونية. الملك ـ الفيلسوف، في نظر أفلاطون، هو وحده الذي يدرك، وبالحدس العقلي المباشر (Intellectual Intuition) فكرة أو صورة (Idea) العدالة والخير. وهو الذي يكون مسؤولاً عن إقامة نظام اجتماعي ـ اقتصادي ـ سياسي يقترب قدر الإمكان من تحقيق العدالة والخير في المجتمع البشري. ويزعم ستالين، وغيره من الماركسيين العقائديين، أنه «يعرف» الطريق لتحقيق العدالة الاجتماعية في مجتمع يلغي الملكية الخاصة لوسائل الانتاج. ويدعي النازي أنه «أدرى» من غيره بحقيقة الأمة الألمانية، وما يميزها من بقية الأمم، وما يؤهلها للغلبة والسيطرة. «ويدرك» البنا، مؤسس جماعة «الإخوان المسلمين» حقيقة كبرى تقول: «إن الإسلام معنى شامل ينتظم شؤون الحياة جميعاً، ويفتي في كل شأن منها ويضع له نظاماً محكماً دقيقاً، ولا يقف مكتوفاً امام المشكلات الحيوية والنظم التي لا بد منها لإصلاح الناس»[٩].

هذا العنصر المعرفي يقبع في صميم الفكر والممارسة التوتاليتاريين، وقد يكون له حضور في نظام حكم سلطوي ذي ركيزة دينية. وإذا ما اكتسبت «المعرفة الخاصة» أو «الحقيقة الكلية» لحماً ودماً، وتحولت على يد الأتباع المتحمسين إلى «عقيدة» (Dogma)، فكيف يمكن في وضع كهذا قبول الرأي المختلف والتسامح مع صاحبه؟ في ظل حكم سلطة تدّعي معرفة الحقيقة الكلية، لا مكان للتعددية ولا مكان بالتالي

---

(٩) حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، ط ٢ (بيروت: المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، ١٩٨١)، ص ١٦.

للتسامح، ولا مجال للاعتراف بحق الفرد في تصميم خطة حياة خاصة. والأخطر من ذلك كله، فإن فرض الرأي والهدف والمثل الأعلى يصبح واجباً أو فريضة[10].

٧ ـ والديمقراطية الليبرالية (Liberal Democracy) تتعارض شكلاً ومضموناً مع كل من السلطوية والتوتاليتارية. «الديمقراطية الليبرالية» هي عبارة تعبّر عن اقتران فكرتين (أو مبدأين) منفصلتين يسهل الخلط بينهما. الفكرة الليبرالية، أولاً، تعنى بتقييد السلطة الاكراهية لأي حكم، والتسامح من خصائصها الأساسية، والحرية قيمتها العليا. الفكرة الديمقراطية، ثانياً، تعنى أساساً في وضع الحكم في أيدي الناس (حكم الشعب)، أو، عملياً، في أيدي الأكثرية، والانتخابات الدورية سبيلها إلى تحقيق ذلك[11]. بكلمات أخرى، الديمقراطية هي حكم الأغلبية التي تصل إلى زمام السلطة عن طريق الانتخابات العامة، بينما الليبرالية تعنى بتحديد رقعة محمية من الحياة الشخصية والدفاع عنها، إذ لا يجوز للسلطة الحاكمة (ديمقراطية كانت أم سلطوية أم توتاليتارية) اختراقها أو المساس بها. فبما أن الأكثرية قد تنزع إلى فرض إرادتها على الأقلية المعارضة، تصرّ الليبرالية على أن يظل هذا الفرض في حده الأدنى. وقد كان «جون ستيوارت مل» من أفصح المطالبين بتوسيع الرقعة المحمية من الحياة الشخصية، وهي محمية، في رأيه، من تدخل القانون والرأي العام على حد سواء[12].

ولتوضيح التمييز بين الديمقراطية والليبرالية نقول: ليس هناك تعارض بين الليبرالية من ناحية، وبين نظام حكم سلطوي يترك الناس وشأنهم، أي يمتنع عن

---

(١٠) لمزيد من المعلومات حول هذه الفكرة، انظر المقالة الطريفة لـ: أدونيس، «العقل المعتقل،» **مواقف**، العدد ٤٣ (خريف ١٩٨١)، بخاصة ص ٣: «اعتقاد الإنسان بأنه يمتلك الحقيقة هو مصدر كل قمع. فهذا الاعتقاد يعتقل العقل: عقل الذات، وعقل الآخر. ذلك أن كل اعتقاد من هذا النوع هو، بالضرورة، إرادة سياسية. وممارسة القوة المرتبطة به، إنما هي الإرهاب والطغيان». أدونيس الذي يقول هذا الكلام هو غير أدونيس الذي وقع مرّة تحت أسر الفكرة «السورية القومية الاجتماعية» ذات الطابع التوتاليتاري الصريح. انظر أيضاً: حسن حنفي، «الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر،» في: علي الدين هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣)، ص ١٧٥ ـ ١٨٩، بخاصة ص ١٨٠.

(١١) من بين الذين يميزون بين الديمقراطية والليبرالية كل من: H.L.A. Hart, «Immorality and Treason,» in R. M. Dworkin, ed., *The Philosophy of Law*, Oxford Readings in Philosophy (London; New York: Oxford University Press, 1977), pp. 87-88; Isaiah Berlin, «Two Concepts of Liberty,» in: Anthony Quinton, ed., *Political Philosophy*, Oxford Readings in Philosophy (London: Oxford University Press, 1967), pp. 147-148, and Hayek, *The Constitution of Liberty*, chap. 7, pp. 103-104.

(١٢) حول صياغة مِل للمبدأ الليبرالي، انظر: John Stuart Mill, *On Liberty* (London: J.W. Parker and Son, 1859), chap. 2.

التدخل في الشؤون الشخصية للمواطنين الأفراد. أما الديمقراطية فهي العدو اللدود للسلطوية، فهي التي تدأب على سحب بساط الشرعية من تحت أقدام السلطويين، على تعدد أنواعهم. وتعتبر محاولة «جون لوك» لتفنيد مقولة «الحق الإلهي» للملوك خير مثال على ذلك. فقد كان «الحق الإلهي» المصدر الرئيسي لشرعنة (Legitimation) السلطوية في العصور السابقة لعصر التنوير. وهذا يفسّر، جزئياً على الأقل، لماذا تمّ النضال ضد السلطوية تحت شعار «العلمانية» (فصل الدين عن الدولة). ولكن الفكرتين، الديمقراطية والليبرالية، ترابطتا وتشابكتا فكراً وممارسة. وتمخض عن هذا الترابط نظام الحكم الديمقراطي الليبرالي في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية.

٨ ـ فاذا كانت الديمقراطية عدو ونقيض السلطوية، فإن الليبرالية هي عدو ونقيض التوتاليتارية. والديمقراطية الليبرالية تكون تبعاً عدو ونقيض السلطوية والتوتاليتارية في الوقت ذاته. وإذا كانت «الأبوية» المتطرفة (Extreme Paternalism) هي إحدى السمات الملازمة لجميع التوتاليتاريين وبعض السلطويين، فإن التسامح (Tolerance) هو إحدى السمات الملازمة للنظام الديمقراطي الليبرالي. وإذا كانت أبوية التوتاليتاريين تعتمد على «المعرفة الخاصة» أو الحيازة المحتكرة لـ «الحقيقة الكونية»، فإن تسامح الليبراليين الديمقراطيين يعتمد، في المقابل، على «الجهل الضروري» (Necessary Ignorance) أو «الارتيابية» (Skepticism) في مجال المعرفة النظرية بعامة، والمعرفة العملية بخاصة. بكلمات أخرى، ان الموقف المعرفي الأكثر انسجاماً مع التوجه الديمقراطي الليبرالي المتسامح هو إما البراغماتية (Pragmatism) التي تعتبر الحقيقة المكتشفة غير نهائية وجزئية وناتجة من السعي المشترك، أو الارتيابية التي تشك في وجود أو امكانية الوصول إلى الحقيقة المطلقة او الكلية[١٣]. من يعارض حاكماً يدّعي انه ملك الحقيقة الكونية المطلقة (عن طريق العقل أو الوحي) لا يكون مخالفاً في الرأي أو الموقف فقط، وإنما يكون الملحد أو الخائن أو الزنديق.

ثانياً: الديمقراطية الليبرالية

١ ـ لست في حاجة هنا إلى إعطاء تعريف للديمقراطية الليبرالية، ولست متأكداً أن هناك تعريفاً واحداً يمكن الالتقاء حوله أو الاتفاق عليه. الديمقراطية الليبرالية

(١٣) حول العلاقة بين الإرتيابية أو البراغماتية من جهة، وبين الليبرالية المتسامحة من جهة أخرى، انظر تباعاً: Hayek, *The Constitution of Liberty*, «Postcript», esp. pp. 406-407; John Dewey, «Democracy and Educational Administration,» in: John R. Burr and Milton Goldinger, eds., *Philosophy and Contemporary Issues*, 2nd ed. (New York: Macmillan, [1976]), pp. 265-269, and «Toleration and Fanaticism,» in: R. M. Hare, *Freedom and Reason* (Oxford: Clarendon Press, 1963), chap. 9, pp. 180 ff.

كنظام للحكم تعرف من خلال بعض سماتها الأساسية، وكطريقة للحياة (أو نظام للمجتمع) تعرف من خلال المبادىء والقيم التي تقوم عليها. هذه السمات وتلك المبادىء والقيم لم تُعْطَ حقها من البحث والتحليل حتى الآن في الخطاب السياسي العربي، الحديث منه والمعاصر، وذلك على الرغم من وجود نزعة ديمقراطية ليبرالية واضحة في كتابات ومواقف بعض المفكرين العرب، وبخاصة في النصف الأول من هذا القرن[١٤]. والسمات والقيم المميزة للديمقراطية الليبرالية تختلف تمام الاختلاف عن السمات والقيم المميزة للسلطوية والتوتاليتارية. لكن هذا لا يعني أن الديمقراطية الليبرالية هي نظام الحكم في المجتمع العادل أو الفاضل أو اليوتوبي. ولكنه يعني، في ما يعنيه، أن الديمقراطية الليبرالية، على علاتها (وهي كثيرة)، ليست نظام حكم يسهل الطعن في شرعيته، ونحن في زمن بدأت تبرز فيه للعيان هشاشة شرعية أنظمة الحكم البديلة. الأمثلة كثيرة ولا داعي لتعدادها أو حصرها. هناك انجذاب عالمي واضح، لا يجوز تجاهله أو التغاضي عن أبعاده، نحو الديمقراطية الليبرالية، انجذاب لم تعد تبرّر مقاومته شعارات مثل الاستقلال الحضاري، العودة إلى أصول الدين، أو أولوية المسألة الوطنية او الاجتماعية.

٢ ـ الديمقراطية الليبرالية، من فضائلها ومصادر قوتها، أنها نظام حكم وطريقة حياة تعتمد «عد» الرؤوس بدلاً من قطعها أو كسرها. هي أولاً، وقبل أي شيء آخر، طريقة أو منهج أو إجراء لاتخاذ القرار في حالات تتحدّد فيها الآراء والمواقف، وتتنافس فيها المصالح والقناعات والأهداف. وهي طريقة لحسم صراع المطالبين بالحصول على السلطة أو الوصول إليها. هي طريقة لحسم الصراعات واتخاذ القرارات دون اللجوء إلى العنف والإرهاب. وهي كذلك لأنها تعتمد على الحجة والإقناع وعد الأصوات. وليس على السيف أو النقد أو طيب النسب. وحل الصراعات سلمياً ـ مع تساوي بقية الأشياء أو توافر بقية الشروط ـ يظل أفضل من حلّها بالقوة.

قد يتأرجح المنظرون في تعريفهم للديمقراطية الليبرالية بين التأكيد على الأمثلة الواقعية أو بين التركيز على «النموذج» (Paradigm). فيتم تعريفها في الحالة الأولى على أنها ذلك الترتيب المؤسسي الذي يتم من خلاله وصول الأفراد أو الجماعات إلى السلطة عن طريق صراع تنافسي على الأصوات[١٥]. ويتم تعريفها في الحالة الثانية على انها ذلك الإجراء لاتخاذ القرار (Decision-Procedure) الذي يتميز بأنه «الحل

---

(١٤) إن نظرة عابرة على: دستور حزب البعث العربي الاشتراكي (١٩٤٧)، بخاصة المواد ٥، ١٤، ١٦، ١٧، ١٩، ٢٠ و٤٠، تبرز الجانب الديمقراطي الليبرالي. ولكن النزعة الديمقراطية الليبرالية تلاشت لاحقاً من ممارسات وأدبيات الحزب تحت وطأة الظروف الداخلية والخارجية.

(١٥) انظر: Joseph Schumpeter, «Two Concepts of Democracy,» in: Quinton, ed., *Political Philosophy*, pp. 173-188, esp. pp. 173-174.

الوسط المنصف» بين المطالب المتنافسة للحصول على السلطة. ويتمثل شرط الانصاف هنا بتوافر شروط ضرورية من بينها: معاملة الأقلية من قبل الأكثرية بقدر متساوٍ من الرعاية والاهتمام، احترام الحقوق والحريات الأساسية للأفراد، الإفساح في المجال أمام المواطنين للمشاركة في صناعة القرار والتأثير في اتخاذه[١٦]. وهي في كلتا الحالتين ـ وهذا ما يهمني الآن ـ طريقة لتوزيع السلطة السياسية وشرعنة استخدامها، طريقة تعتمد الإقناع بدلاً من البنادق. ولذلك فهي تستثني الوصول إلى الحكم عن طريق انقلاب عسكري أولاً، وتنحّي جانباً أي «حق» في السلطة مصدره وفرة المال أو طيب السلالة أو صدق الوحي. ما سوف أقوله لاحقاً ينسجم إلى حد كبير مع العناصر المشتركة بين التعريفين، مع انعطاف صريح نحو «النموذج».

٣ ـ إذا كانت الديمقراطية الليبرالية نظام حكم الأغلبية، أغلبية تتمخض عنها انتخابات دورية، حرة وسرية وعامة، أغلبية ليس بوسعها أن تفرض ما تشاء وأن تشرع ما تهوى، أغلبية تواجهها أقلية محصنة ببطارية من الحقوق والحريات، فكيف أمكن للينين تجاوز حدود اللياقة الفكرية والزعم بأن الديمقراطية الليبرالية هي بالفعل ـ وإن لم تكن بالاسم ـ دكتاتورية الأقلية المسيطرة اقتصادياً؟ كيف أمكنه، وكيف ردَّد من ردَّد بعده، هذا القلب للمفاهيم وهذا التلاعب الفظ بالألفاظ؟ في زعمه هذا غير القليل من التجني قد يكون ما «يعقلنه» من الذرائع، وإن لم يكن ما «يبرره» من الأسباب. والمسألة ليست كما يفهمها ويعرضها لينين، خياراً بين الرأسمالية المقترنة بـ «الديمقراطية» (أي دكتاتورية الأقلية) والاشتراكية المقترنة بـ «الدكتاتورية» (أي ديمقراطية الأكثرية)[١٧]. هذا الخيار المعروض هنا ترافقه نظرة أحادية البعد للدولة، نظرة تعتبر الدولة جهاز قمع ليس إلاّ. كان على لينين أن يُثبت أولاً ـ وما نجح في ذلك ـ أن هناك علاقة ضرورية (أو مفهومية) بين الرأسمالية والديمقراطية الليبرالية، أو أن هناك ـ كحد أدنى ـ تناقضاً أو تعارضاً بين الاشتراكية والديمقراطية الغربية. وإذا كانت الدولة مجرَّد جهاز قمع، كما يزعم، فكيف تعتبر وصية على حريات الناس، أو حتى وسيلة لتحقيق العدالة الاجتماعية؟ بقطع النظر عن نيات لينين ودوافعه، فقد أثبتت التجربة العملية، وبصورة متطرفة في الآونة الأخيرة، سطحية النظرة إلى الديمقراطية الليبرالية من جهة، وعقم فكرة «دكتاتورية البروليتاريا»، وما

---

(١٦) انظر: Peter Singer, *Democracy and Disobedience* (Oxford: Clarendon Press, 1973), pp. 32 and 133-135.

يركّز سنغر على المبررات لإطاعة أو عدم إطاعة الحاكم في نظام ديمقراطي ليبرالي، ويخلص إلى وجوب الطاعة إذا كانت الديمقراطية حقاً إجراء لاتخاذ القرار يتصف بأنه «حل وسط منصف».

(١٧) هذا القلب للمفاهيم يجد تعبيراً له في: V. I. Ulianov, *The State and Revolution: Marxist Teaching on the State, and the Task of the Proletariat in the Revolution* ([n. p.]: United Communist Party of America, 1917).

تمخضت عنه تطبيقاتها من مصادرة للحقوق والحريات من جهة أخرى. والعبرة يجب أن تكون واضحة وقاطعة: الطريق إلى المجتمع الحر والعادل لا يمكن أن تمر عبر مرحلة توتاليتارية تتحكم فيها السلطة الحاكمة، أيّاً كانت دوافعها، بأرزاق الناس وأعناقهم.

٤ ـ والأقلية في النظام الديمقراطي الليبرالي محمية من تعسف السلطة ومن طغيان الأكثرية. فهي محصنة بمجموعة لا يستهان بها من الحقوق والحريات المعترف بها دستورياً والملزمة للسلطة الحاكمة، سلطة تخضع بدورها للرقابة والمحاسبة (القضائية منها والشعبية). وإذا كانت «الحقوق والحريات السياسية» لا تضمن المساواة في السلطة أو التأثير، فلا مجال لإنكار دورها وأهميتها في العملية الديمقراطية. فهي تفسح المجال، وتوفر الفرص، أمام المشاركة والتأثير، وإن كانا بدرجات متفاوتة. ومن بين هذه الحقوق المتساوية يبرز ما يلي: الحق في التصويت والترشيح، حرية التفكير والضمير، حرية التعبير، حرية وسائل الإعلام، حرية تدفق المعلومات، حرية التجمع والتنظيم (الحزبي وغير الحزبي)... إلخ. وهناك مجموعة أخرى من الحقوق «المدنية» (وعلى رأسها الحق في الحياة، وفي الملكية الخاصة والأمن الشخصي) التي تساعد على اتساع الرقعة المحمية من الحياة الخاصة للفرد. والحقوق الأساسية هذه (سياسية ومدنية) هي بمثابة قيود على السلطة الحاكمة، قيود تفرض عليها القيام بأعمال معيَّنة والإحجام عن القيام بأعمال معينة أخرى. وهي أيضاً، وعلى حدّ تعبير أحد فقهاء القانون، «ورقة طرنيب» في وجه الاعتبارات ذات العلاقة بالمصلحة العامة[١٨]. وكما حاولت أن أبين في مقام آخر، فإن العلاقة بين الحقوق والحريات الأساسية (أو «الطبيعية» كما تسمى أحياناً) وبين الديمقراطية الليبرالية، هي علاقة تاريخية ومفهومية في آن واحد[١٩].

وكما أن الاعتداء المنظم على حقوق الأفراد والجماعات لا ينسجم مع النظام الديمقراطي الليبرالي، كذلك فإن التمييز ضد الأقلية (الأقليات) يتناقض مع متطلبات هذا النظام. إن خرق حقوق الأقلية من قبل الأكثرية، إذا كان موجعاً ومنظماً، يجعل الأولى في حل واجب الطاعة للسلطة الحاكمة، ويبرر لها العصيان (المدني وغير

(١٨) انـظـر: R. M. Dworkin, «Rights as Trumps,» in: Jeremy Waldron, ed., *Theories of Rights,* Oxford Readings in Philosophy (Oxford [Oxfordshire]; New York: Oxford University Press, 1984), pp. 153-167, and Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977), chap. 7, pp. 184-205.

(١٩) سعيد زيداني، «الديمقراطية وحماية حقوق الإنسان في الوطن العربي،» ورقة قدّمت إلى: ندوة حول حماية، تطبيق، وتعليم حقوق الإنسان في الوطن العربي، ٣، سيراكوزا (إيطاليا)، ٤ ـ ١٤ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٨.

المدني). ولكن إذا أخذنا بالحسبان تلك القيود الدستورية على تصرفات السلطة الحاكمة، وإذا أخذنا بالحسبان أيضاً أن الأغلبية ليست ثابتة أو مضمونة لطرف أو حزب أو ائتلاف، وأن أقلية اليوم قد تصبح أكثرية في الغد، لرأينا أن هناك أسباباً إضافية لمعاملة الأقلية بقدر كبير من العناية والاهتمام المتساويين. أضف إلى ذلك كله، ما تقوم به أجهزة الرقابة والمحاسبة الشعبية والمهنية والقضائية في هذا الشأن. أرجو أن يكون واضحاً أن الأقلية التي أتحدّث عنها هنا هي «أقلية انتخابية»، أقلية لم تحظ برامجها ومواقفها، أو سياساتها المقترحة، بأغلبية أصوات الناخبين. أما الحديث عن أقلية قومية (العرب في اسرائيل، مثلاً)، أو أقلية مميزة بلونها أو دينها، فله مقام آخر.

٥ ـ والديمقراطية الليبرالية هي نظام حكم قائم على مبدأ سيادة أو حكم القانون (Rule of Law) والمساواة أمامه. ومفهوم سيادة أو حكم القانون مفزع في غموضه وفي تركيبه، مما يتيح (لا أقول «يبرر») لأنظمة حكم متناقضة أن تزعم أنها ملتزمة به. وإذا اعتبرنا أن القانون (أو شبكة القوانين) السائدة، في أي بلد هو السيد، فإن مفهوم سيادة القانون يصبح مفرغاً من المعنى أو عديم الجدوى. وللاعتبارات التالية شأن في تحديد مفهوم (أو مبدأ) حكم القانون:

أ ـ القانون السيد هو قانون وضعي (Positive Law)، وليس قانوناً منزلاً أو موحى به. وهو بهذا يختلف جذرياً عن «فتاوى» رجال الدين واللاهوت. هذا بدوره يعني أن حكم القانون يفترض فصل الدين عن الدولة (العلمانية)، على الرغم من حيادية القانون نفسه إزاء القناعات والانتماءات الدينية وغير الدينية للأفراد والجماعات[٢٠].

ب ـ القانون، وليس الحاكم، هو السيد، فهو ينطبق على السلطة الحاكمة كما ينطبق على المحكومين (أو الرعية). والحاكم الخاضع لحكم القانون محاسب بحسب القوانين نفسها التي يحاسب ويعاقب بموجبها المواطنون. المواطن والحاكم متساويان في هذا الصدد.

ج ـ القانون السيد هو الذي سنته هيئة تشريعية شرعية هي بدورها خاضعة لحكمه.

د ـ ويكون القانون سيداً إذا كانت هناك سلطة قضائية منفصلة عن السلطتين،

---

(٢٠) Yirmiyahu Yovel, «Theocracy and the Territories,» *Jerusalem Post*, 18/8/1989.

في هذا المقال الصحافي الطريف ينتقد المؤلف تدخل رجال الدين في الحوار السياسي حول مصير المناطق المحتلة (الضفة الغربية وقطاع غزة) عن طريق إصدار الفتاوى الدينية المختلفة. وفي هذا المقال تأكيد على أن الثيوقراطية (حكم رجال الدين) تتعارض مع مقومات الدولة الديمقراطية الليبرالية (ذات الطابع العلماني).

التشريعية والتنفيذية، تسهر وتحرص على تطبيقه وعلى احترامه من قبل العاملين باسم السلطة.

هـ ـ وهو ليس أي قانون يصدر عن السلطة التشريعية. هل هو القانون كما يجب أن يكون؟

و ـ وهناك شروط شكلية مهمة مثل عمومية (Generality) القانون، علانيته، قابليته للتطبيق، وقدرته على معالجة القضايا المستقبلية.

إن مبدأ حكم القانون في نظام حكم ديمقراطي ليبرالي يفصل بين السلطات الثلاث، يعطي السلطة القضائية أنياباً ويساعدها على تقييد ومراقبة السلطة الإكراهية للدولة والعاملين باسمها، والخاضعة تصرفاتهم للمراجعة القانونية (Judicial Review). وهو، من جهة ثانية، يؤمن للمواطن الشروط الضرورية للمحاكمة المنصفة، كما يؤمن للقاضي الشروط اللازمة لإصدار الأحكام بموضوعية. وللمساواة أمام القانون، بغض النظر عن اللون والجنس والرتبة والثروة والانتماء الحزبي، إسهام هائل في ردع السلطة الحاكمة من جهة، وفي توفير الأمن والأمان للمواطن العادي من جهة أخرى. هذا لا يعني، بالطبع، أن الممارسة العملية منسجمة ومتطابقة دائماً مع المبدأ، ولكن يكفي أن تكون عادة كذلك، على أن يظل الباب مفتوحاً أمام الإصلاح والتحسين.

٦ ـ والديمقراطية الليبرالية قائمة دون شك على اعتبار الحرية قيمة أولية (Primary Value)، وربما القيمة الأولية الرئيسية. وهذه الحرية ليست مطلقة، بل مقيدة، ومنسجمة تماماً مع مبدأ المساواة أمام القانون. والقانون بدوره يثبت حقاً متساوياً في أكبر قدر من الحرية يتلاءم مع حرية مماثلة للآخرين.

وهناك من يزعم ـ والزعم شائع هذه الأيام ـ بأن المساواة أمام القانون (المساواة الشكلية ـ Formal Equality) هي النوع الوحيد من المساواة التي يمكن الحصول عليها دون التضحية بالحرية. وبكلمات أخرى، هناك صراع وتعارض بين الحرية والمساواة أمام القانون من ناحية، وبين «المساواة المادية» (Material Equality) من الناحية الأخرى. وعلى حد قول أحد الليبراليين الرأسماليين المتطرفين، فإن «المساواة أمام القانون والمساواة المادية ليستا فقط مختلفين وإنما متصارعتان أيضاً، وإن كان يمكن الحصول على الواحدة من دون الأخرى، فإنه لا يمكن الحصول على كلتيهما معاً. إن المساواة أمام القانون، والتي تتطلبها الحرية، تؤدي [بالضرورة] إلى عدم المساواة المادية»[٢١]. وتعليل هذا الزعم الشائع يأخذ عادة الشكل التالي: تحقيق المساواة المادية

---

(٢١) Hayek, *The Constitution of Liberty*, chap. 6, p. 87.

يتطلب سيطرة الدولة على معظم أو كل وسائل أو دوائر توزيع الخيرات (السوق، المناصب، الوظائف، التعليم... إلخ). وكلما زاد تدخل الدولة زادت معها سلطتها الإكراهية، وزيادة السلطة الإكراهية للدولة يتناسب عكسياً مع الزيادة في حرية الأفراد. وفي نهاية المطاف، فإن تحقيق المساواة المادية يتطلب نظاماً توتاليتارياً يغتصب حرية الأفراد في تصميم خطط حياتهم الخاصة[٢٢]. في هذا الزعم وفي تعليله نواة من الحقيقة، ولكن هناك قدراً غير يسير من المبالغة. ومع الاعتراف بأن القضية شائكة وخلافية، فإن الأمانة الفكرية وأهمية القضية تدفعان باتجاه مراجعة مثل هذا التصور المنحاز والمتطرف وإعادة النظر فيه. وللملاحظات الثلاث التالية فضيلتا التوضيح والإيحاء:

أ - المساواة المادية هي مسألة قابلة للتدرج: هناك مساواة أقل مثلما هناك مساواة أكثر. وهي أيضاً مسألة ذات طابع مقارن. والسؤال المهم هنا هو: إلى أي حد، بأية طرق، وبحسب أية مبادىء، يمكن الحصول على أكبر قدر من المساواة المادية مع الإبقاء على أكبر قدر من الحرية المتساوية؟ الحرية، كما ذكرت سابقاً، ليست مطلقة، والمساواة البسيطة (التوزيع المتساوي للخيرات المادية والاجتماعية) مستحيلة حتى في حالة سيطرة الدولة على وسائل الإنتاج والتوزيع. التوزيع المتساوي الآن يخلق بالضرورة وضعاً غير متساوٍ لاحقاً، وذلك نظراً للتفاوت في قدرات الأفراد، مواهبهم، أولوياتهم، وسوء أو حسن حظهم. إن مبادىء كالتي وضعها جون رولز (John Rawls) بشأن عدالة توزيع الخيرات الاقتصادية والاجتماعية جديرة بالاهتمام، وبخاصة «مبدأ الاختلاف» (The Difference Principle) الذي ينص على ما يلي: «يجب ترتيب عدم المساواة في توزيع الخيرات الاجتماعية والاقتصادية بحيث يكون الأمر: (أ) لما فيه أكبر الفائدة للأقل انتفاعاً و(ب) مرتبطاً بدوائر ومراكز مفتوحة أمام الجميع في ظل أحوال مساواة منصفة في الفرص»[٢٣].

وهناك مجال واسع للاجتهاد في إيجاد أو صوغ مبادىء أقل عمومية تعنى بإعادة التوزيع، مبادىء من شأنها إنصاف المحرومين والضعفاء والعاجزين (Disabled).

---

(٢٢) حول الدوافع والظروف التي جعلت «هايك» يأخذ هذا الموقف المنحاز والمتطرف، انظر:
Karl Polanyi - Levitt and Marguerite Mendell, «The Origins of Market Fetishim,» *Monthly Review* (June 1989), pp. 11-32.

(٢٣) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Belknap Press of Havard University Press, 1971), p. 83.

أما المبدأ الثاني، والذي يعطيه رَولز أولوية أولى، فهو مبدأ الحرية المتساوية للجميع. انظر: المصدر نفسه، ص ٦١. وحول النظريات المختلفة بشأن العدالة في توزيع الأعباء والمنافع، انظر:
Tom Campbell, *Justice* (London: Macmillan, 1988).

ب ـ وهناك ما يوحي بأن الحرية والمساواة المادية ليستا متصارعتين بقدر ما هما مترابطتان، وأن الواحدة منهما تتطلب الأخرى. فالأسباب التي تبرّر حق الناس في الحرية والمساواة أمام القانون (المساواة الشكلية) هي الأسباب نفسها التي تبرّر حق الناس في سنّ القوانين التي تخدم الحرية والمساواة المادية معاً[٢٤]. وفي المقابل، فإن الحرية والمساواة أمام القانون تظلان في خطر في غياب المساواة المادية. وهناك من المنظرين من يذهب بعيداً في الدعوة إلى دمج المفهومين المترابطين (الحرية المساواة) في مفهوم مركب واحد هو «الحرية ـ المساواة» (Freedom-Equality) أو «الحريات المتساوية» (Equalized Liberties). انظر إلى الكلمات التالية التي يتوج بها الكاتب هذا الربط المحكم بين المفهومين في ظل نظام حكم ديمقراطي ليبرالي: «الحرية ـ المساواة، باختصار، تشكلان مفهوماً واحداً لا يتجزأ. ويصوّر أولئك المؤمنون بالقيم الديمقراطية تبادل العلاقات المعقّد بين الأفراد في المجتمع كأنه نظام حريات متساوية»[٢٥].

الحرية والمساواة (المادية)، بحسب هذا التصور، هما وجهان لعملة واحدة، يؤكد الوجه الواحد على الفردية، بينما يؤكد الوجه الآخر على تدخل المجتمع ودوره. وبما أن الفرد والمجتمع مكملان لبعضهما البعض، كذلك فإن الحرية والمساواة غير قابلتين للتجزئة، تماماً كالزمان والمكان بحسب النظرية النسبية لأينشتاين.

ج ـ وليس هناك من الأدلة التجريبية (Empirical) ما يؤكد الزعم بشأن التعارض بين الحرية والمساواة. فقد فشلت كل من الرأسمالية غير المقيدة والاشتراكية التوتاليتارية في تأمين الحرية المتساوية والمساواة المادية في آن واحد[٢٦]. وفي المقابل، فقد ولدت «دولة الرفاه» (Welfare State) في رحم النظام الديمقراطي الليبرالي، وانسجمت معه تمام الانسجام، كما في النمسا والسويد وبعض أقطار أوروبا الغربية الأخرى. والنموذج السويدي (الديمقراطي الليبرالي الاشتراكي) يعتمد عناصر من بينها: سوق مقيدة، سخاء في الضمانات الاجتماعية، نظام الضرائب التصاعدية، قدر

---

(٢٤) من أنصار هذا الطرح، نجد: E. P. Carritt, «Liberty and Equality,» in: Quinton, ed., *Political Philosophy*, see closing p. 140.

(٢٥) Leslie Lipson: «The Philosophy of Democracy,» *International Affairs* (1985), p. 130, and *The Democratic Civilization* (New York: Oxford University Press, 1964), chap. 16, pp. 517-544.

(٢٦) الرأسمالية غير المقيّدة اختفت تماماً من الوجود. أما فشل الاشتراكية المقترنة بالتوتاليتارية فواضح للعيان هذه الأيام. انظر بهذا الشأن ما يقوله اشتراكي ملتزم: «واليوم يمكن إدراك عدم إمكان توفير الخبز، الحرية والعدالة بدون ديمقراطية واسعة متعددة الجوانب»، في: يائير تسابان، «الاشتراكية تنتصر رغم كل شيء،» حداشوت، ٢٥/٨/١٩٨٩.

من التأميم للمرافق العامة، تكافؤ الفرص في إشغال المناصب العامة، مجانية التعليم. . .الخ. ويدل «النموذج السويدي»، في ما يدل عليه، على إمكانية تحقيق قدر كبير من العدالة الاجتماعية دون المساومة على الحريات والحقوق الأساسية.

٧ ـ والديمقراطية الليبرالية قائمة على «حياد قيمي» يفترض وجود التعددية بقدر ما يبررها ويعيد إنتاجها. هناك تعددية في الآراء والعقائد، في الأحزاب والمذاهب، في الأولويات والأهداف، في المواقف والمصالح، في القيم والأذواق، وفي المشارب والطبائع. كيف يمكن العيش والتعايش مع هذه التعددية دون اللجوء إلى العنف والإرهاب؟ التعايش غير ممكن، في رأيي، في غياب عامل التثقيف الليبرالي، تثقيف متعدد الجوانب والمستويات والأطراف: في الحضانة والمدرسة والورشة، في الحي والبلدة والمقاطعة، تشارك فيه بقدر ما تمارسه وسائل الإعلام والأحزاب، النقابات المهنية والجامعات والمنظمات، الحكومية منها وغير الحكومية. . .الخ. ما هو مبدأ التثقيف الليبرالي هذا؟

المبدأ الليبرالي للتربية السياسية (والاجتماعية) قريب الشبه بمبدأ «القاعدة الذهبية» في ميدان التربية الأخلاقية. وربما كانت القاعدة الذهبية نفسها تطبيقاً للمبدأ الليبرالي في مجال علم الأخلاق. القاعدة الذهبية، كما نعلم، لا تقول بأن علينا أن نعامل الناس كما يحبون أن نعاملهم، أو أن نعمل لهم ما يحبون. إنها تؤكد على وجوب معاملتنا للناس كما نحب أن يعاملونا[٢٧]. و«كما» في هذا المقام تعني بحسب المبدأ أو الإجراء نفسه، وبالطريقة أو الروح نفسها. والقاعدة الذهبية، تبعاً لذلك، لا تتدخل في الأهداف التي يسعى المرء إلى تحقيقها، أو في قناعاته أو مثله العليا. ولكنها تعنى كل العناية بوضع القيود على الوسائل التي يجوز (أو لا يجوز) استخدامها لتحقيق الأهداف المرجوّة. هذا يعني، أن القاعدة الذهبية محايدة تجاه القيم العليا والأهداف (النهائية)، ولكنها ليست كذلك في مجال الوسائل. فهي ترفض، مثلاً، فرض المثل والأهداف والقناعات عن طريق التشريع أو عن طريق احتكار وسائل الإعلام.

والمبدأ الليبرالي في الحياة السياسية والاجتماعية، تماماً كالقاعدة الذهبية في الأخلاق، لا يتحيّز لعقيدة دون الأخرى، أو رأي دون الآخر، أو حزب دون الآخر، أو هدف دون الآخر، أو خطة حياة دون الأخرى، أو ذوق دون الآخر. . .الخ. وبفضل هذا المبدأ، إذا تمت التربية السياسية والاجتماعية بموجبه،

---

(٢٧) حول القاعدة الذهبية في الأخلاق (تمبدأ أخلاقي)، انظر:

R. M. MacIver, «The Deep Beauty of the Golden Rule,» in: Burr and Goldinger, eds., *Philosophy and Contemporary Issues*, pp. 203-209, and Marcus G. Singer, «The Golden Rule,» *Philosophy*, no. 38 (1963), pp. 293-314.

يصبح التعايش والتعاون رغم الاختلاف ممكناً ومثمراً. وهو، كالقاعدة الذهبية تماماً، يعنى بجواز أو حظر الوسائل، لا الأهداف والمواقف.

فهو يقول لكل منا: لك الحرية في السعي من أجل تحقيق أهدافك ومصالحك مثلما لغيرك الحرية في السعي من أجل تحقيق أهدافه ومصالحه. وإذا اصطدم سعيك بسعي الآخرين يصبح التحكيم ضرورياً، وتلح الحاجة في وضع حدود للتسامح. والمتعصب، بعكس الليبرالي المتسامح، هو الذي لا يتردد في استخدام الوسائل المختلفة لفرض أهدافه ومثله العليا على الآخرين، وسائل لا تستثني العنف والإرهاب، المادي منه والمعنوي[٢٨].

إن التمييز بين الوسائل والأهداف غاية في الأهمية بالنسبة إلى انطباق المبدأ الليبرالي (والتسامح في جوهره، كما رأينا). وهذا التمييز يفسر، مثلاً، الفرق الهائل بين حرية التفكير والضمير من ناحية، وحرية التعبير من ناحية ثانية، مع أن كليهما حق سياسي معترف به دستورياً. ففي النظام الديمقراطي الليبرالي لا يحاسب المرء أو يعاقب على مكنونات صدره، على أحلامه وعقائده وأهدافه النهائية؛ لا عقاب على زنى في القلب أو في العقل. المحاسبة أو المعاقبة تكون مقصورة على الوسائل والأفعال فقط. وحرية التعبير، بعكس حرية التفكير، تطرح مباشرة قضية الوسائل، أو «أفعال التعبير» (Acts of Expression) كما يسميها سكانلون (Scanlon)[٢٩]، التي يلجأ إليها الفرد لتحقيق أغراض مختلفة. هنا تكون مسألة وضع القيود ورسم الحدود واردة، وأحياناً، ملحة. هذا بالأساس لأن «الأفعال يجب أن [لا] تكون حرة كالآراء»[٣٠]. هناك أفعال تعبير من الواضح وجوب حظرها أو اجازتها، وهناك أفعال تعبير يصعب الحسم القانوني بشأنها (الإيحاء بالتحريض على العنف أو حرق العلم الوطني، مثلاً). إن عملية رسم الحدود بين المحظور والمسموح قانونياً، بخاصة في الحالات الخلافية، غاية في الصعوبة، صعوبة واجهها مِل منذ منتصف القرن الماضي وما زال يواجهها المنظرون السياسيون حتى هذه الأيام. وإذا كانت الحلول غير سهلة وغير موحدة، فإنه يمكن التعرف على أهم القضايا ذات العلاقة، ومن أهمها: المنافع (والمخاطر) الناجمة عن حرية التعبير بصورة عامة على المدى القصير والبعيد، الموازنة

---

(٢٨) حول الفرق بين التسامح الليبرالي والتعصّب، انظر: Hare, *Freedom and Reason*, chap. 9, pp. 160-184.

(٢٩) T. Scanlon, «A Theory of Freedom of Expression,» in: Dworkin, ed., *The Philosophy of Law*, pp. 153-171.

في هذا المقال القيّم يحلل الكاتب ويعلّل «مبدأ مِل» لحرية التعبير، ويتعرض للعوامل المختلفة التي تدخل في عملية وضع القيود على حرية التعبير.

(٣٠) Mill, *On Liberty*, chap. 3, p. 1.

بين حرية التعبير من جهة، وبين حقوق وقيم أخرى من جهة ثانية، والمخاطر الناشئة من تدخل السلطة في الحياة الخاصة للأفراد والجماعات[٣١].

العبرة من وراء هذا التعرج القصير على حرية و(أفعال) التعبير هي التالية: المبدأ الليبرالي محايد في مجال الأهداف والقيم والعقائد، لكنه ليس كذلك في مجال الوسائل والأفعال. والوسائل (أو الأفعال) التي يتم حظرها هي تلك التي يقبل بحظرها مواطنون أحرار، عقلاء ومستقلون. ومواطنون أحرار، عقلاء ومستقلون يرفضون على الأرجح نظام حكم يعاملهم بشكل «أبوي» (Paternalistic)، ويصادر حرياتهم باسم (أو بذريعة) درايته بمصالحهم الحقيقية، وبأوجاعهم والدواء. والمواطن الحر، والعاقل (أو العقلاني) أدرى بمصالحه وأوجاعه، أو هكذا يعامله المبدأ الليبرالي. والتثقيف الليبرالي يفترض، بقدر ما يحرص على إعادة إنتاج هذا المواطن الحر، العاقل والمستقل.

٨ ـ والديمقراطية الليبرالية قائمة أيضاً على «الفردية» (Individualism). والفردية تعني في هذا السياق أن الفرد هو القيمة، القيمة العليا، وأنه هو الهدف النهائي، وما الدولة (أو السلطة السياسية) إلا وسيلة لتأمين حقوق الأفراد والموازنة بينها، وكذلك لتحقيق المصالح المشتركة أو النفع العام. وإذا كانت الديمقراطية الليبرالية قائمة على الفردية، فإن الفردية، في المقابل، لا تتطلب بالضرورة نظام حكم ديمقراطي ليبرالي. فقد بين هوبس منذ منتصف القرن السابع عشر كيف يمكن التوفيق بين الفردية ونظام حكم سلطوي. وقد جاء توفيقه هذا عبر نظرته التشاؤمية إلى مصير الأفراد في غياب سلطة سياسية تحول دون «حرب الكل ضد الكل»[٣٢]. لكن نظرة متفائلة للطبيعة الإنسانية تظهر عمق التناغم بين الفردية والديمقراطية الليبرالية. الفرد الذي تقوم عليه الديمقراطية الليبرالية هو كائن حر ومستقل وعقلاني، يملك حقوقاً ويتعاون مع الآخرين من أجل تحقيق مصالحه والمصلحة المشتركة، وليس فرداً تحركه نزعتا الخوف والرغبة فقط.

لقد نشأت الفردية في القرن السابع عشر، وترعرعت في القرون الثلاثة التالية، وارتبطت في نشأتها بعرى وثيقة بالبروتستانتية والطبقة البرجوازية واعلانات حقوق الإنسان والمواطن. هنالك دون شك علاقة متبادلة بين هذه الأمور جميعها، وإن كان من الصعب تحديد طبيعة هذه العلاقة بصورة دقيقة وقاطعة: هل هي علاقة «تزامن»

---

(٣١) يتوسع سكانلون في مناقشة مثل هذه الأمور والقضايا في: Scanlon, Ibid.

(٣٢) «حرب الكل ضد الكل» هو وضع الحرب الذي يسود في حالة طبيعية مفترضة، تكون فيها السلطة السياسية غائبة تماماً. هذا الوضع يتوصل إلى افتراضه هوبس من خلال نظرته إلى طبيعة الإنسان، دوافعه ونزعاته المختلفة. حول وصف حرب الكل ضد الكل وتبعاته، انظر: Hobbes, *Leviathan: Or the Matter, Form, and Power of the Commonwealth Ecclesiastical and Civil,* chap. 13.

تاريخي فقط؟ أم أنها أيضاً علاقة مفهومية أو سببية؟[٣٣] هذه الفردية قاومها وناصبها العداء، قديماً وحديثاً، كل من يرى في «الجماعة» (العائلة، القبيلة، الطائفة، الحزب، الفصيل، الطبقة، الدولة)، لا الفرد، القيمة العليا. قاومها المثاليون (وعلى رأسهم هيغل)، وقاومها الماركسيون (وعلى رأسهم ماركس)، وقاومها المسلمون الأصوليون والمسيحيون الأنقياء (Puritans)، وقاومها النازيون والفاشيون وبعض المحافظين. وليس مصادفة أن هؤلاء جميعاً من أعداء الديمقراطية الليبرالية أيضاً.

٩ ـ والديمقراطية الليبرالية قائمة أيضاً على «العقلانية» (Rationality)؛ عقلانية تحرص على تأكيد دور الحل الوسط المنصف في التوفيق بين المصالح والأهداف المتنافسة. وتتجلى هذه العقلانية في المقاضاة العلنية، وفي التشريع، وفي عملية اتخاذ القرار السياسي، كما تتجلى في التأكيد على الحوار والإقناع والمحاججة في جو لا يعكره الإرهاب أو التلويح بقطع الأرزاق والأعناق. والقرارات المتخذة من قبل الهيئات المختلفة خاضعة للمراجعة والتحليل والتقويم والنقد. وهي قرارات يتوجب تبريرها والدفاع عنها والرد على معارضيها. وتتمثل العقلانية أيضاً في أمور كالتالية:

أ ـ حرية تدفق المعلومات وسهولة الوصول إليها أو إيصالها إلى الناس المعنيين.

إن وضع الحقائق والمعطيات أمام الناس يساعد كثيراً في بلورة الموقف وتكوين الرأي المستقل والمتزن. وهنا يكمن الدور الحيوي لوسائل الإعلام الجماهيرية (وهي حقاً السلطة الرابعة في النظام الديمقراطي الليبرالي). ومن هنا أيضاً فإن احتكار مصادر المعلومات وإخضاعها للرقابة الصارمة يتنافى مع متطلبات الديمقراطية الليبرالية وقيمها.

ب ـ الابتعاد قدر الإمكان عن «الشعبوية» (Populism) وما تنطوي عليه من غوغائية تعمي الناس عن رؤية القضايا المطروحة بكل أبعادها وتركيباتها. ولهذا السبب وغيره، فإن الديمقراطية الحديثة هي ذات طابع «برلماني نيابي». وليست «مباشرة» كما كان في أثينا القديمة. وليس مصادفة أن الديمقراطية «النيابية» لا تعطي للاستفتاءات الشعبية موقعاً مركزياً في عملية اتخاذ القرار، هذا إن لم تحظرها كلياً.

ج ـ أهمية الحوار العلني داخل المؤسسات وبين المؤسسات، حوار يسهم فيه الخبراء والمستشارون في عملية تحليل القضايا والحلول المطروحة وتقويمها، حوار تتم

---

(٣٣) حول العلاقة بين الفردية، الطبقة البرجوازية، البروتستانتية وحقوق الإنسان، انظر:

Eugene Kamenka, «The Anatomy of an Idea,» in: Eugene Kamenka and Alice Erh-Soon Tay, eds., *Human Rights,* Ideas and Ideologies (New York: St. Martin's Press, 1978), pp. 7-8, and Adamantia Pollis and Peter Schwab, «Human Rights: A Western Construct with Limited Applicability,» in: Adamantia Pollis and Peter Schawb, eds., *Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives* (New York: Praeger, 1979), pp. 1-18.

من خلاله عملية بلورة الأهداف والسياسات والأولويات. وهو حوار يحظر فيه اللجوء إلى الشتائم والكلام البذيء (القوانين ضد البذاءة) أو الرشوة (تدخل المال في غير محله) وغيرها من الرذائل. هذا الحوار، بأشكاله المختلفة، من شأنه أن يثقف المواطن بقدر ما يثقف صاحب القرار.

د ـ استقلالية الهيئات والمؤسسات المختصة بجمع المعلومات، تصنيفها وتقويمها. إن استقلال وسائل الإعلام، والحرية الأكاديمية، واستقلال البحث العلمي... الخ. هو في صميم العملية الديمقراطية. ودون استقلال هذه الهيئات وغيرها لا تتوافر للمواطن فرصة اتخاذ الموقف أو تكوين الرأي الذي يلزم السلطة على أخذه بجدية. ومن دون المواقف والآراء المبنية على المعطيات، كيف يمكن معرفة مقومات الحل الوسط المنصف؟

إن القول بأن الديمقراطية الليبرالية قائمة على العقلانية (يجب أن) لا يعني أن القرارات المتخذة هي دائماً عقلانية أو أنها دائماً حلول وسط منصفة. إنه يعني، على الأقل، أن الشروط الضرورية لاتخاذ القرار العقلاني وللوصول إلى الحل الوسط المنصف متوافرة في مجتمع ديمقراطي ليبرالي يتسم بالانفتاح (Openness). إن استغلال أو عدم استغلال هذه الشروط يلفت النظر إلى تمييز بين ديمقراطية «تثقف وتحسن» وديمقراطية تقتصر على «التمثيل» فقط. الديمقراطية من النوع الثاني تجنح عادة نحو الشعبوية، بينما تنزع الأولى نحو تشجيع التداول والتفكير على مستوى الشعب والسلطة الحاكمة[٣٤]. والشعبوية عادة نذير لخطر محدق.

١٠ ـ والديمقراطية الليبرالية تقوم على المشاركة في اتخاذ القرار. والمشاركة لا تنحصر فقط في عملية تصويت دورية تتم كل أربع أو خمس سنوات. المشاركة الفعلية تتطلب تعدد المواقع والمستويات التي تتخذ فيها أو من خلالها القرارات. وهذا بدوره يتطلب توزيعاً أفقياً وعمودياً للصلاحيات والأدوار والمهمات، يوازيه توزيع للسلطة. وهذا التوزيع بدوره يشد باتجاه «اللامركزية». وإذا كانت اللامركزية متناغمة مع الديمقراطية الليبرالية، فإن نقيضتها (المركزية) هي من السمات البارزة للنظام السلطوي بعامة، والتوتاليتاري بخاصة. في نظام حكم سلطوي أو توتاليتاري تتمركز الصلاحيات وتنساب القرارات من قمة الهرم إلى القاعدة عبر حلقات وصل متشعبة، لكنها مسلوبة القدرة على اتخاذ القرار أو المشاركة الفعلية في اتخاذه. حلقات الوصل هذه تفعّل من فوق وعن بعد ووفق إرادة الزعيم أو الحزب أو الطبقة الحاكمة.

---

(٣٤) حول التمييز بين ديمقراطية «مثقفة» وديمقراطية «تمثل» فقط، وحول نزعة الثانية نحو الشعبوية، انظر: شولاميت هارئفن، «الديمقراطية الإسرائيلية: صورة عن الواقع،» يديعوت أحرونوت، ١٢/١٠/١٩٨٦ (بالعبرية).

والحكم المحلي، على أهميته يظل رهين الحكم المركزي وتحت رحمته.

اللامركزية، في المقابل، تعكس توزيع السلطة على الناس في المواقع والمجالات المتعددة: في مجال النقابة كما في مجال الثقافة كما في مجال الحكم المحلي. كل في موقعه سيد، وكل محاسب على تصرفاته من خلال الموقع الذي يشغله. فحاكم الولاية ليس «وكيلاً» أو «مندوباً» عند رئيس الدولة أو الحكومة، وكذا بالنسبة إلى رئيس المحكمة، ونقيب المحامين (أو المهندسين)، ورئيس البلدية... الخ. وللمؤسسات وللمناصب في ظل اللامركزية اعتبار ومحتوى جديد، وهي ليست مجرد أدوات ترديد لأصداء إرادة هابطة من أعلى.

إذا صح ما قلته عن اللامركزية (وهنالك الكثير مما يمكن أن يقال)، فإن «المركزية الديمقراطية» تخبىء وراءها تعارضاً في المفاهيم أو، على الأقل، تلاعباً فظاً بالألفاظ، فيه إهانة لصاحب العقل السليم. ولا تقل الإهانة إذا نادينا بالديمقراطية داخل أو في إطار الحزب الواحد، أو داخل أو في إطار الجبهة الوطنية[٣٥]. الحزب الواحد الحاكم (أو الجبهة الوطنية) والمركزية يصبان في مجرى واحد: الدكتاتورية. أما الديمقراطية الليبرالية فمتناغمة مع اللامركزية المتناغمة بدورها مع تعدد الأحزاب والمعارضة. في ظل اللامركزية تكون المعارضة أو الأقلية شريكة في الحكم (وفي السلطة) على عدة مستويات وفي عدة مجالات. ويكون المستقلون غير المؤطرين حزبياً شركاء أيضاً. أما معارضة يكون شاغلها الأول والوحيد الوصول إلى الحكم من أجل تغيير نظام الحكم ذاته، فهي إما معارضة هامشية أو محظورة قانونياً.

١١ ـ وتكتسب الترجمة المؤسسية لما تقوم عليه الديمقراطية الليبرالية من مبادىء وقيم، ولما لها من سمات أساسية مميزة، أهمية خاصة. ويمكن النظر إلى الديمقراطية الليبرالية نفسها على أنها ذلك الترتيب المؤسسي (Institutional Arrangement) الذي يعبر عن تلك السمات ويحتضن تلك المبادىء والقيم المشار إليها سابقاً. والنقاط التالية تلقي بعض الضوء على خصائص هذا الترتيب المؤسسي:

أ ـ المؤسسات في النظام الديمقراطي الليبرالي تحكمها وتنظم عملها شبكة معقدة ومحكمة من الضوابط والتوازنات. المؤسسة، كل مؤسسة رسمية، تعمل وفق أحكام محددة، وفق أسس للتوظيف والتمويل وتقويم الأداء، ووفق مقاييس معروفة وعلنية

(٣٥) «المركزية الديمقراطية»، حسب المفهوم الشيوعي الشائع، هي الديمقراطية داخل وفي إطار الحزب الوحيد الحاكم، على ألا تتعداه أو تتجاوزه. ألا يعني هذا في نهاية التحليل ديمقراطية للسلطة الحاكمة ورجالها فقط؟ من المدافعين العرب عن الديمقراطية في إطار الحزب الواحد، نجد: الأخضر الإبراهيمي [وآخرون]، «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي (ندوة)،» في: هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، ص ٧٩ ـ ١٠٣.

للنجاح والفشل. وهناك أجهزة رسمية وشعبية للمتابعة والمراقبة والمحاسبة مثلما هناك أجهزة للتنسيق بين المؤسسات.

ب ـ والعمل المنظم في المؤسسات وبينها لا يتزعزع أو يتعطل أو ينقطع نتيجة لتغيير أصحاب المناصب السياسية. هناك فصل واضح بين المناصب المصنفة على أنها سياسية، والمناصب التي يشغلها أصحاب الكفاءات والمهنيون. والمناصب السياسية التي تتغير وفق نتائج الانتخابات العامة، تظل محدودة في عددها رغم أهميتها الفائقة في بلورة الأهداف ورسم السياسات العامة. ومحدودية المناصب السياسية تبرز الدور المهم والرئيسي للمناصب المصنفة على أنها «خدمة مدنية». وغني عن القول، ان العمل المؤسسي في النظام الديمقراطي الليبرالي لا يتجمّد أو يشلّ إذا تعذّر أو تأخر تشكيل حكومة أو إذا مرض أو مات رئيس الدولة.

ج ـ على رغم أن المؤسسات تحمل عادة الأسماء نفسها في نظام سلطوي وفي نظام ديمقراطي ليبرالي، إلا أن المعنى والمضمون يختلفان من النظام الواحد إلى الآخر. في النظام السلطوي، تكون المناصب عادة قائمة على أساس الولاء للحاكم أو السلطة، وليس (فقط) على أساس الكفاءة والمهنية. وهذا يجعل المؤسسات بعامة، وأصحاب المناصب بخاصة، في قلق دائم على مستقبلهم؛ قلق له انعكاسات مباشرة على قيام المؤسسات بواجباتها تجاه المواطنين.

د ـ وللمؤسسة وعملها في النظام الديمقراطي الليبرالي طابع «لاشخصي» (Impersonal). هذا بدوره يعني أن توزيع المنافع والأعباء من خلال المؤسسات (يجب أن) يتم بحسب مبدأ «المواطنة»، وليس بحسب مبدأ «الواسطة» أو «المحسوبية» (الذي يركز على: من أنت؟ وما تملك؟ وما حزبك؟ أو عائلتك؟... الخ) والخدمة العسكرية خير مثال على ذلك.

ثالثاً: ملاحظات ختامية

١ ـ في صلب هذه الدراسة تركيز واضح على «النموذج» (Paradigm, Type) الديمقراطي الليبرالي، وليس على الأمثلة الواقعية. الأمثلة يمكن اشتقاقها من النموذج الذي يوفر التبرير لها بقدر ما يضع الضوابط عليها. أن تقول ـ مثلاً ـ إن الديمقراطية الليبرالية هي كذا أو إنها قائمة على كذا، لا يعني ذلك أو ينتج منه أن النظام الديمقراطي الليبرالي في هذا البلد أو ذاك يتصرف دائماً وفق كذا أو حريص دائماً على مراعاة كذا. هناك دائماً فارق بين النموذج والمثال، فارق يترك مجالاً واسعاً لرجال الإصلاح.

والنموذج يتميز أيضاً بالعمومية، مما يترك المجال فسيحاً أمام حرية الإبداع والاجتهاد في تعبئة التفاصيل. فهو أشبه ما يكون بالقطعة الموسيقية (Score)، بينما

يكون المثال أشبه ما يكون بالأداء الموسيقي (Performance). فكل نظام ديمقراطي ليبرالي يتطلب، مثلاً، الفصل بين السلطات الرئيسية الثلاث. ولكن توزيع المهمات والصلاحيات داخل كل سلطة غير محدد. ففي إحدى الدول الديمقراطية الليبرالية تجد برلماناً من مجلس واحد للنواب، بينما في الدولة الثانية تجد برلماناً من مجلسين. وعلى مستوى السلطة التنفيذية، هناك النظام الرئاسي وهناك، في المقابل، نظام مجلس الوزراء، وهكذا. ولكن جميع الأمثلة تحرص في التأكيد على فصل واستقلال السلطة القضائية.

٢ ـ أرجو أن يكون واضحاً أن التناقض بين الديمقراطية الليبرالية والدكتاتورية (ومن ضمنها دكتاتورية البروليتاريا) لا ينتج منه تناقض بين الأولى والاشتراكية (أو العدالة الاجتماعية). وهناك أدلة تجريبية موجبة، وإن لم تكن قاطعة. لقد نجحت كل من السويد والنمسا في خلق «دولة الرفاه» مع المحافظة على النظام الديمقراطي الليبرالي. ويمكن، في رأيي «مط» النموذج السويدي «يساراً» دون المساس بهذا النظام. ومن جهة أخرى، إن لما يحدث الآن في الاتحاد السوفياتي وغيره من دول المنظومة الاشتراكية دلالات واضحة: الفشل النظري والتطبيقي للزواج بين الاشتراكية والدكتاتورية، وبعبارات أدق، فشل تلك الاشتراكية التي تبدأ بالدكتاتورية، حتى وإن كان همها الوصول إلى الديمقراطية في نهاية الطريق. وعلى أية حال، فإن قضية العدالة الاجتماعية (أو قل: المساواة المادية) غاية في الصعوبة والتركيب، وهي موضع نقاش وخلاف طويل تحتاج معالجته إلى دراسة مستقلة.

٣ ـ وكما أننا نشهد اليوم حدث فشل النموذج التوتاليتاري، فإننا كذلك نشهد ولادة المرحلة «الثانية» من تداعي النموذج السلطوي في العديد من بلدان العالم الثالث، والتي اعتقد البعض انها محصنة في وجه «الغزو» الديمقراطي الليبرالي. هذا بالطبع إذا اعتبرنا أن المرحلة «الأولى» قد بدأت في القرن الثامن عشر وشملت دول أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية. إن رياح الديمقراطية الليبرالية بدأت هبوبها في آسيا وافريقيا وأمريكا الجنوبية؛ رياح سوف تعصف، في رأيي، بالكثير من الأنظمة السلطوية القائمة.

٤ ـ لم تكن الديمقراطية الليبرالية سبباً في «تخلف العرب» (إذا كانوا متخلفين)، أو في «تراجع المشروع القومي» (إذا تراجع)، أو في «تقزيم الإنسان العربي» (إذا تقزم). وهناك من الأسباب ما يبرّر زعماً مفاده أن الأنظمة السلطوية السائدة في بلدان الوطن العربي، والقائمة على حرمان المواطن من حريته وحقوقه الأساسية، كانت سبباً في كل ذلك[٣٦]. لقد كانت تجارب العرب مع الديمقراطية الليبرالية قصيرة

(٣٦) حول النتائج والتبعات السلبية لغياب الديمقراطية في الوطن العربي، انظر: محمد عصفور، =

العمر، مبتورة، ومحاصرة وغير كافية لاستخلاص العبر. فقد تزامنت «اللحظة الدستورية» مع ظروف غير مؤاتية بتاتاً[٣٧]. والتجارب السابقة والفاشلة لا تعطي دليلاً على عدم انسجام الديمقراطية الليبرالية مع معطيات الوضع أو الواقع العربي المعاصر. ولم يكن الديمقراطيون الليبراليون العرب في النصف الأول من هذا القرن مؤهلين لمواجهة التحديات الفكرية الهائلة للإسلام الأصولي من جهة (وما له من جذور عميقة في الفكر العربي)، وللماركسية العقائدية من جهة ثانية (وما لها من طروحات مغرية في مجال تحقيق العدالة الاجتماعية). كل ذلك في غمرة وزخم المعركة من أجل التحرر الوطني من الاستعمار الغربي. كان الديمقراطيون الليبراليون العرب منذ البداية في موقف دفاعي، وكانت تصوراتهم حول الديمقراطية ومقوّماتها ناقصة أو مغلوطة، فوقعوا فريسة سهلة لعقائدية ضغطت عليهم من اليسار ومن اليمين في آن واحد[٣٨].

٥ ـ وأخيراً، أرجو أن أكون قد غرست في الأذهان من خلال هذا المقال القصير أن الديمقراطية الليبرالية:

أ ـ هي نظام الحكم المجرب الوحيد الذي يقدم البديل العملي للاستبداد والطغيان (أكان مصدره سلطوياً أم توتاليتارياً).

ب ـ تقوم على الحرية الفردية والمساواة أمام القانون (المساواة الشكلية) وبشكل لا يتعارض بالضرورة مع متطلبات العدالة الاجتماعية (أو المساواة المادية).

ج ـ ليست مجرد عملية انتخابات دورية ومجالس نيابية، وإن هناك قيماً ومبادىء (الحقوق والحريات الأساسية، الفردية، العقلانية، التسامح... إلخ) وترتيبات مؤسسية، تجعل منها نظام حكم وطريقة حياة من الواجب التعرف عليها بصورة أفضل وأعمق.

= «ميثاق حقوق الإنسان العربي: ضرورة قومية ومصيرية،» في: هلال [وآخرون]، المصدر نفسه، ص ٢١٥ ـ ٢٤٥، ومنذر عنبتاوي، «دور النخبة المثقفة في تعزيز حقوق الإنسان العربي،» في: المصدر نفسه، ص ٢٧٧ ـ ٣١٢.

(٣٧) حول تزامن «اللحظة الدستورية» في بعض الأقطار العربية مع ظروف غير مؤاتية، انظر: غسان سلامة، **نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية**، سلسلة الثقافة القومية؛ ١٠ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٥٨ ـ ٦٨.

(٣٨) انظر في هذا الصدد ما يقوله الجابري عن العوائق الكامنة في بنية الخطاب (Discourse) العربي السياسي (الحديث منه والمعاصر)، تلك العوائق التي تمنع صاحبها (حتى وإن كان ليبرالياً) من الكلام عن الديمقراطية كنظام للحكم ونظام في المجتمع. الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ٧٧ ـ ٩٦.

د ـ محايدة قيمياً وايديولوجياً، وان ارتباطاتها بالرأسمالية ليست مفهومية أو منطقية.

هـ ـ لم تكن يوماً سبباً في تأزم مشاكل العرب في العصر الحديث، وربما كانت الحل لجزء منها. وفي غمرة ما يحدث في العالم هذه الأيام، لم يعد ما يبرّر مزاعم مفادها أن الديمقراطية الليبرالية «ترف برجوازي» أو «غزوة حضارية غربية». من الواضح أن هناك أكمة حقيقية، وأن وراءها ما وراءها أيضاً!.

الفصل الثالث

أزمة الديمقراطية الغربية وتحدياتها في العالم الثالث(*)

محمد فريد حجاب(**)

مقدمة

الديمقراطية بمعناها اللغوي اليوناني هي «حكم الشعب». وقد استمدت هذه القيمة السياسية أصولها وجذورها من تجارب وتراث العصور المختلفة حتى ظهرت في بنائها المتعارف عليه في العصر الحديث بشقيها السياسي والاجتماعي.

وقد أصبحت الديمقراطية من أهم المسميات التي تحملها في عالم اليوم أنظمة حكم تختلف في ما بينها في معنى الديمقراطية ومقوماتها ومظاهرها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بل وتختلف في المؤسسات التي من خلالها تمارس الديمقراطية.

وفي الفقه الدستوري والسياسي، ظهرت عدة مصطلحات وتقسيمات خاصة بالديمقراطية مثل: الديمقراطية المباشرة، والديمقراطية النيابية أو التمثيلية، والديمقراطية شبه المباشرة، والديمقراطية الليبرالية، والديمقراطية الاجتماعية، والديمقراطية الصناعية، والديمقراطية الشعبية، والديمقراطية الإسلامية[1]...

(*) نشر في: **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٦٤ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٢)، ص ٦٩ - ٨٥.

(**) جامعة الإمارات العربية المتحدة.

(١) حسين جميل، **حقوق الإنسان في الوطن العربي**، سلسلة الثقافة القومية؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٧٣ - ٧٧، وعلي الدين هلال، «مفاهيم الديمقراطية في الفكر =

إن الديمقراطية، من وجهة النظر المثالية، شكل من أشكال الدولة أو المجتمع تتكون فيه الإرادة العامة، أو هي نظام اجتماعي يخلقه أولئك الذين يحكمهم هذا النظام وهم «الشعب». وفي هذا النظام الاجتماعي السياسي تقوم العلاقة بين أفراد المجتمع والدولة وفق مبدأي المساواة بين المواطنين ومشاركتهم الحرة في صنع التشريعات التي تنظّم الحياة العامة.

أما أساس النظرة الديمقراطية، فيعود إلى المبدأ القائل بأن الشعب هو صاحب السيادة ومصدر الشرعية، وبالتالي فإن الحكومة مسؤولة أمام ممثلي المواطنين، وهي رهن إرادتهم. وتتضمن مبادىء الديمقراطية ممارسة الشعب حقه في مراقبة تنفيذ هذه القوانين بما يصون الحقوق العامة للأفراد وحرياتهم المدنية[٢].

لكن السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: ما معنى حكم الشعب؟

إن الإجابة عن مثل هذا السؤال كانت مشكلة الديمقراطية الرئيسية منذ العصور اليونانية القديمة. فقد كانت مشكلة الديمقراطية عند أرسطو هي كيفية الجمع بين السيادة الشعبية والإدارة الحكيمة، إذ إنه ليس في الإمكان عملياً أن يشترك كل أفراد الشعب في إدارة الدولة أو حكمها، أو في خلق القواعد القائمة في الدولة التي يخضعون لها أو يحكمون بموجبها، اللهم إلاّ في حالات استثنائية جداً في ما عُرف بالديمقراطية المباشرة في أثينا قديماً، ومظهرها الفريد في بعض المقاطعات السويسرية في العصر الحديث، مع كثير من التحفظات على مثل هذا التطبيق الديمقراطي.

إن الصورة المعتادة لمفهوم الديمقراطية، بمعنى حكم الشعب أو مساهمة الشعب في السلطة، لا تكون من الناحية العملية إلا لفئة صغيرة من الأفراد في الدولة. ويُطلق على هذه الفئة عادة «الشعب الايجابي» الذي يكوّن الإرادة العامة للدولة. ولا يبدو هذا الأمر غريباً إذا لاحظنا أن الموانع الطبيعية ـ كالسن والحالة الذهنية والخلقية ـ تحول دون التوسع في منح الحقوق السياسية، كما أن التعاليم الديمقراطية تقبل قيوداً واسعة وكثيرة بالنسبة إلى مجموع المساهمين في السلطة أو في الحكم.

وإذا أخذنا في الحسبان الفرق بين من لهم الحق في المشاركة وعدد الذين يشاركون فعلاً، لتأكد لنا الفرق بين الفكرة المثالية والفكرة الواقعية لمفهوم الشعب الذي يحكم، إذ يجب التمييز بين أولئك الذين يمثلون «جمهرة» لا حكم لها ولا تقدير، بل يخضعون لتأثير آخرين عليهم، وأولئك الذين يساهمون حقاً ـ وهم قلة ـ

=السياسي الحديث،» ورقة قدّمت إلى: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، ١٩٨٤)، ص ٣٦.

(٢) عبد الوهاب الكيالي [وآخرون]، موسوعة السياسة، ٧ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١ ـ ١٩٩٤)، ج ٢، ص ٧٥٠ ـ ٧٥٥.

برأي ذاتي موجه يتجاوبون به مع المثل الأعلى للديمقراطية[٣].

أولاً: الديمقراطية وخصائصها في العصور الحديثة

منذ أواخر العصور الوسطى شهدت أوروبا تطوراً كبيراً في نظمها السياسية إثر اضمحلال النظام الاقطاعي، فظهرت الدولة القومية ذات السيادة، أو ذات النظام السياسي والقانوني الموحد، وضعف النظام البابوي، واضمحلت سلطة الكنيسة، ونما التبادل التجاري، وظهرت المدن، وانتشر التعليم المدني، وبرزت أهمية الشعب، وظهرت البرلمانات التي كانت مظهراً من مظاهر مشاركة الطبقات الشعبية في الحياة السياسية.

وقد كان لفلسفة القانون الطبيعي التي ظهرت في العصور الحديثة في أوروبا دور كبير في إبراز مفهوم الحقوق الطبيعية المتساوية للأفراد. كما ظهرت في هذه المرحلة أيضاً نظرية العقد الاجتماعي التي أرجعت نشأة السلطة السياسية والدولة والمجتمع السياسي والمدني إلى الإرادة الحرة للأفراد، فأوجدت بذلك تفسيراً بشرياً للسلطة السياسية حلّ محل التفسير الميتافيزيقي الذي كان قائماً على نظرية الحق الإلهي.

وقد مثّلت هذه الأفكار والنظريات الدور الحاسم في قيام الثورات في أوروبا وأمريكا، وفي تطور النظم الديمقراطية بأشكالها المختلفة الليبرالية والاجتماعية.

إن للديمقراطية مكوّنات عديدة توليها اهتماماً خاصاً المدارس الاجتماعية المختلفة أو المتصارعة، إذ تركّز كل مدرسة بشكل خاص على بعض هذه المكونات دون البعض الآخر.

فمن الناحية الكلاسيكية ـ وهذا ما تركز عليه المدارس الديمقراطية الليبرالية ـ هناك حقوق الفرد التي لا بد من توافرها كأساس لتأمين المساواة والمشاركة في الحياة العامة، منها حرية الكلام والتعبير والاعتقاد وحق التجمع وحق الاقتراع وحق الترشيح للمناصب العامة. كما تصون الفكرة الديمقراطية والأنظمة الديمقراطية حقوق الفرد من الناحية السلبية، فتحميه من تعسف السلطة، ومن الاعتقال الكيفي، ولا يدان الفرد إلا بموجب ما تنص عليه القوانين وتكشفه الأدلة القضائية وفقاً للإجراءات القانونية الأصولية السليمة.

ولئن ركزت الديمقراطية الليبرالية على حرية الفرد واستقلاليته في ما يتعلق بسلوكه الخاص، فإنها تذهب إلى أبعد من ذلك عندما تقول بضرورة وجود تناقض

---

(٣) هانس كيسلن، **الديمقراطية: طبيعتها وقيمتها**، ترجمة علي الحمامصي (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٣)، ص ١٦ ـ ٢٢.

بين نزعة الفرد الاستقلالية ومتطلبات السلوك الاجتماعي للمجتمع، وأنه يجب ألا يُحسم هذا التناقض على حساب حقوق الفرد، بل عن طريق التوفيق والموازنة، وبحسب مبدأ «الأغلبية» مع توفير الضمانات الضرورية التي تشتمل عليها نظرية حقوق الأفراد.

وإلى جانب حقوق الفرد الديمقراطية، لا بد من وجود المؤسسات الديمقراطية مثل الدستور، والمجالس التمثيلية، والقضاء المستقل، والإدارة الحكومية النزيهة، والصحافة الحرة، والنقابات والتنظيمات المهنية.

إن فصل السلطات، وتأكيد حقوق الأفراد الثابتة بموجب دستور، من العوامل التي تمنع ما سماه توكفيل طغيان الأكثرية. ولعل ما يسمّى الرأي العام الذي يُعتبر قوة معنوية غير ملموسة أو غير منظورة، من أفضل مقاييس وجود المناخ الديمقراطي في المجتمع وقدرته على التأثير في السياسات العامة. هذا، فضلاً عن أن قوة الرأي العام وتأثيره يسهمان في تجنّب المجتمع مغبة الطغيان، وفي ضمان عدم استمرار الجرائم والأخطار، من دون أن يعني ذلك أن الرأي العام قادر على مصادرة حرية الفرد وجماعات الأقلية المنصوص عليها في الدستور[٤].

هناك عدد من الخصائص والمقومات التي يمكن أن نستخلصها من الدلالة التاريخية أو التطور التاريخي للديمقراطية لعل أهمها[٥]:

١ ـ ان الديمقراطية ظاهرة اجتماعية بشرية.

٢ ـ ان الحقيقة والحكمة لديهما فرصة أكبر في الظهور حيثما توجد المناقشة الحرة المفتوحة.

٣ ـ عدم إدعاء قدسية أية أقلية من نوع خاص، بل تكون القداسة لحق كل شخص في ممارسة التوجيه المنظم الواعي للحياة بما يتفق مع أفكاره وتجاربه.

وقد انعكست هذه الخصائص على مستوى التطبيق، فقامت النظم الديمقراطية الليبرالية على عدة أسس أهمها:

١ ـ التعددية السياسية التي تعتمد على الأحزاب السياسية، وقد قال هانس كيسلن في هذا الصدد إنه حقاً لوهم أو مكر أو رياء الإدعاء بأن الديمقراطية ممكنة دون أحزاب سياسية... وليس في استطاعة الديمقراطية أن توجه بصفة جدية إلا إذا

---

(٤) الكيالي [وآخرون]، المصدر نفسه، ص ٧٥١ ـ ٧٥٢.

(٥) محمد فريد حجاب، مذكرات في النظرية السياسية لطلاب جامعة الإمارات العربية المتحدة، العام الدراسي ١٩٨٨/١٩٨٩.

قامت بين الفرد والدولة، هذه التكوينات الجماعية... فالديمقراطية لا محالة دولة أحزاب...

٢ ـ القرار السياسي هو ثمرة التفاعل بين كل القوى السياسية ذات العلاقة بالموضوع ويقوم على المساومة بين هذه القوى للوصول إلى الحل الوسط أو التسوية.

٣ ـ احترام مبدأ الأغلبية في اتخاذ القرارات حيث يتعذّر تحقيق الصورة المثلى للديمقراطية، وهي الإجماع.

٤ ـ الدولة القانونية هي الإطار الذي يمكن من خلاله أن تتحقق المثل العليا للديمقراطية. وقوام هذه الدولة القانونية وجود دستور، والفصل بين السلطات، وخضوع الحكام للقانون، وإقرار الحقوق الفردية، وتنظيم الرقابة على الهيئات الحاكمة.

غير أن الديمقراطية الليبرالية تعرّضت ـ نظرياً وعملياً ـ لعدة انتقادات، مما أدى إلى الشك في جدواها والعمل على استبدالها بنظريات وأشكال ديمقراطية أخرى. وتتمثل أهم انتقادات الديمقراطية في ما يلي:

١ ـ إن تحقيق وضمان الحريات والحقوق الفردية ذو صلة وثيقة بالمعطيات المادية في المجتمع. وقد برزت في كثير من النظم الغربية مفارقة حادة بين الحريات التي تدافع عنها الديمقراطية (الحق في المشاركة السياسية) ونمط توزيع الموارد بين الجماعات والأفراد (القدرة على المشاركة السياسية)، إذ كانت هناك دائماً علاقة طردية بين الاستحواذ على الموارد، وممارسة الحريات الديمقراطية. بمعنى آخر كان الأكثر حرية، الأكثر استحواذاً على الموارد.

٢ ـ برز الشك حول مفهوم التعددية السياسية، إذ تمخضت هذه التعددية في غالب الأحيان عن نخبات وصفوات ذات مصالح خاصة، فضلاً عن تفاوت هذه النخبات في الكفاءات والمهارات والقدرات، مما هدد مبدأ المساواة السياسية الذي يعتبر أحد الأسس المهمة للديمقراطية.

٣ ـ كانت الدوائر الليبرالية تتمسك بأن البشر يمكن أن يتفقوا على طبيعة الحرية، وأن يقروا أنواعاً معينة من المؤسسات لحماية الحرية وحراستها، وأنه يمكن إقامة مثل هذه المؤسسات في بيئات مختلفة، بل لقد بلغ التفاؤل درجة الاعتقاد بأنه من الممكن وضع دستور ديمقراطي للعالم بأكمله يحفظ حرية الدول التي تحفظ دساتيرها بالتالي حرية البشر. وقد وضع لجمهورية فايمار الألمانية الجديدة بعد الحرب العالمية الأولى دستور يُعتبر من الناحية النظرية أكثر الدساتير ديمقراطية من تمثيل نسبي إلى سلطة تنفيذية مسؤولة. غير أن الاضطراب الاجتماعي الشديد قوّض دعائم هذه

الجمهورية، وانهارت معها المؤسسات الليبرالية الأخرى، وظهرت النازية في المانيا ثم الفاشية في ايطاليا(٦).

وقد ترتّب على هذه الانتقادات التي تعرّضت لها الديمقراطية الليبرالية ظهور مفاهيم جديدة للديمقراطية الاجتماعية والديمقراطية الشعبية. ونظر أنصار هذه المفاهيم الجديدة إلى الديمقراطية الليبرالية على انها تتيح السيطرة لطبقة اجتماعية معينة على سائر طبقات المجتمع. ودعا هؤلاء إلى قيام نظم حكم يتم في ظلها تغيير أشكال الديمقراطية ومؤسساتها، ويتم توسيع نطاق التمتع بها للأغلبية. ومن ثم عمد الماركسيون إلى تفسير الديمقراطية الليبرالية باعتبارها مرحلة تاريخية تبرز نتيجة نشوء المجتمع الرأسمالي البرجوازي الذي قام على أنقاض النظام الإقطاعي. وقال هؤلاء الماركسيون إن الديمقراطية الرأسمالية تناسب نمو الطبقة الوسطى واقتصاد السوق، وما ينتج من ذلك من استخدام الدولة كأداة قهر طبقية للحفاظ على مصالح البرجوازية، وأن النظام السياسي تحوّل تدريجياً إلى نظام تسلطي غير ديمقراطي يحول دون حصول الطبقة العاملة على حقوقها، ويبرز تناقض قوي بين القلة المالكة والأكثرية المعدمة، ولا يُحسم هذا التناقض إلا من خلال لجوء الأغلبية العظمى في المجتمعات الصناعية (العمال) إلى الثورة وإقامة نظام ديمقراطية الطبقة الواحدة.

ولكن لم يمضِ وقت طويل على ظهور الأنظمة الشيوعية، حتى تعثّرت وسقطت في وهدة الدكتاتورية العنيفة. فقد عمد ستالين، على سبيل المثال، إلى ممارسة دكتاتورية فردية من خلال السيطرة الكاملة على الحزب الشيوعي السوفياتي، وحرم الطبقة العاملة ذاتها ـ بكل منظماتها ومستوياتها التنظيمية ـ من المشاركة في صنع القرارات السياسية، أو وضع السياسات العامة وإقرارها، أو إبداء الرأي في وجهة سير المجتمع السوفياتي. وعلى عكس ما زعم من تذويب الفوارق بين الطبقات زادت امتيازات القلة المحدودة من زعامات الحزب الشيوعي وقياداته.

إن جانباً مهماً من المشكلة هو أنه يصعب على الأحزاب الشيوعية وغيرها من الأحزاب الاشتراكية الثورية إيجاد الصيغ الملائمة للتوفيق بين ممارسة الديمقراطية داخل الحزب، وجماعية القيادة، وتطبيق مبدأ انبثاق القيادة عن القاعدة، وما يتضمن ذلك من حق محاسبة القاعدة للقيادة، وضعف جذور الممارسات الديمقراطية نتيجة اضطهاد الأحزاب الثورية للأنظمة السابقة على قيام الثورة.

لقد مارست التنظيمات السياسية للأغلبية الشعبية ـ حينما سيطرت على الحكم

---

(٦) Roy E. Jones, *The Functional Analysis of Politics: An Introductory Discussion*, Library of Political Studies (London: Routledge and K. Paul; New York: Humanities, 1967), pp. 9-10.

في بعض النظم مثل الاتحاد السوفياتي ودول أوروبا الشرقية وعدد من دول العالم الثالث ذات النظم الشمولية التوتاليتارية ـ استبداداً ضد باقي طبقات وفئات المجتمع. وعانت هذه النظم غياب الحريات الشخصية والسياسية، وعدم القدرة على تحمّل النقد، وانعدام الحوار العام حول السياسات والتفضيلات، والقضاء على الحوافز والدوافع الابتكارية لدى الأفراد، وغلبة مفاهيم التعبئة على مفاهيم المشاركة.

وليس أدلّ على فشل مفاهيم الديمقراطية الشعبية والاجتماعية من تلك التغييرات السريعة التي حدثت في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي منذ عام ١٩٨٩ والتي انتهت بالقضاء على نظم الحكم التي قامت على أساس هذه المفاهيم نزوعاً نحو الديمقراطية الليبرالية واقتصادات السوق.

ثانياً: تحديات الديمقراطية الليبرالية

تواجه الديمقراطية الليبرالية تحديات خارجية وتحديات داخلية، ويمكن إجمال هذه التحديات في ما يلي:

١ ـ عبّر العديد من مفكري الغرب وساسته عن القلق البالغ على مستقبل الديمقراطية الليبرالية بسبب الشك في السياسات الحكومية للدول الديمقراطية من ناحية، والشك في المؤسسات السياسية الديمقراطية نفسها من ناحية أخرى، إذ لم تنجح بعلاج المشكلات الاقتصادية، وعلى رأسها التضخم والكساد والبطالة. فإن هذه المشكلات تهدد بانهيار الديمقراطية ما لم تبذل الجهود للقضاء عليها واستعادة الثقة في الديمقراطية ومؤسساتها.

٢ ـ إن القول بأن الأنظمة الديمقراطية قد تمكّنت في العديد من الحالات البارزة من التغلّب على بعض المصاعب البنيوية والسياسية، ومن درء تجمُّع أسباب الثورة الاجتماعية ضدها (عدم تركز رأس المال بصورة احتكارية ـ إقامة دولة الرفاه ـ رفع مستوى معيشة الطبقة العاملة ـ ادخال تعديلات رئيسية على توزيع أكثر عدلاً للثروة من خلال الضرائب التصاعدية ـ تحديد الحد الأدنى للأجور ـ تقديم الخدمات الصحية والتعليمية ـ ضمانات ضد البطالة والشيخوخة)، لا يعني أن النظام الاقتصادي الرأسمالي استطاع إلغاء المعضلات الديمقراطية التي تواجهه. فهناك أساساً المشكلة الديمقراطية التي تنشأ من امتلاك القلة الغنية لوسائل الإعلام والتأثير في الرأي العام وفي المقترعين، وتؤثر بالتالي في عملية صنع القرارات بمختلف الأساليب والوسائل. كذلك، فإن الطبقات الفقيرة في المجتمعات الرأسمالية تكون أقل وعياً وأقل حماسة وقدرة على المشاركة في الحياة العامة للمجتمع، وتكون أيضاً أضعف إمكانية في توفير المصادر الضرورية والكافية لبناء التنظيمات السياسية وجماعات الضغط التي تمثلها.

وهكذا تطرح مشكلة تمركز ملكية وسائل الإنتاج في يد فئة قليلة نسبياً، تضع

نفسها كعائق في وجه الممارسة الديمقراطية الكاملة من قبل الأكثرية، لأن هذه الأكثرية تصبح منفعلة ومتأثرة بالنظام السياسي أكثر من كونها فاعلة ومؤثرة فيه وصانعة لقراراته.

وقد يؤدي الشعور بضعف أهمية الفرد المنتمي إلى الطبقات الفقيرة إلى عدم الاكتراث والغربة عن الحياة الاجتماعية. وهذا يناقض الفرضيات والقيم والأهداف الديمقراطية الحقيقية التي تضمن تحقيق الذات الإنسانية من خلال المشاركة الاجتماعية.

وقد أدى الاعتقاد بعدم فاعلية الجماهير وضعف وعيها إلى نشوء النظريات النخبوية داخل هذه المجتمعات.

ومن المتفق عليه أن الحياة المعاصرة بما أدخلته من زيادة في التنظيم البيروقراطي للمجتمع، وتزايد الحدة في تقسيم العمل نتيجة النمو والتشعب الاقتصادي والتقاني، علاوة على تكاثر السكان، قد رفعت من درجة التعقيد المحيط بالممارسة الديمقراطية(٧).

٣ ـ هناك مظاهر عدة تشير إلى المخاطر التي تواجه الديمقراطية داخلياً والتي تهدّد بقاءها مثل تدهور معدلات التصويت في الانتخابات المختلفة، وبروز الاتجاهات المادية والنفعية لدى المؤسسات والقيادات السياسية، وسيطرة الحملات الإعلامية على الانتخابات أكثر من المناقشات العامة للقضايا السياسية والاجتماعية التي تواجه الأمة، وبروز نشاطات جماعات الضغط وجماعات المصالح وسيطرتها على أعضاء السلطة التشريعية والحكام بشكل يحول بين هؤلاء وسماع أصوات الشعب، ونمو البيروقراطيات على جميع المستويات الحكومية، مما يؤدي إلى عزل القيادات المنتخبة عن المواطنين الذين يفترض أنهم يمثلونهم(٨).

٤ ـ حقيقة أن الديمقراطية التمثيلية تتيح للشعب (الناخبين) كل بضع سنوات الاشتراك في الانتخابات العامة، غير أن الذين يشاركون فعلاً في إدارة الدولة هم الممثلون أو النواب الذين يشكلون أقلية صغيرة في الواقع، والذين لا يعرف عنهم الناس عادة سوى القليل، كما لا يعرفون عن سياستهم واتجاهاتهم إلا أقل القليل. علاوة على ذلك، فإن الانضمام إلى الأحزاب السياسية ليس كافياً، إذ لاحظ بعض الدارسين الغربيين أن أقل من ١٠ بالمئة من الأعضاء الحزبيين هم الذين يعملون بفاعلية، ومن ثم ظهرت مشكلة البحث عن تقنيات وأساليب تقدم فرصاً كافية إلى

---

(٧) الكيالي [وآخرون]، **موسوعة السياسة**، ص ٧٥٣ ـ ٧٥٥.

(٨) F. Christopher Arterton, *Teledemocracy: Can Technology Protect Democracy?*, Sage Library of Social Research; v. 165 (Newbury Park, CA: Sage Publications; [Washington, DC]: Roosevelt Center for American Policy Studies, 1987).

الباقين لكي يشعروا بحق أنهم جزء حيوي في الدولة التي يعيشون فيها[٩]. وسنعرض لذلك عندما نبحث مسألة الديمقراطية والتقانة.

٥ ـ تواجه الديمقراطية الليبرالية أزمة أخرى تتعلق بمستقبل الديمقراطية على المستوى العالمي. فكما تسعى الدول الغربية إلى السيطرة على السوق الاقتصادي العالمي، تسعى أيضاً إلى السيطرة على السوق السياسي العالمي. ومن ثم، فإنها مطالبة بترويج مفاهيمها الديمقراطية بالقدر نفسه الذي تسعى به إلى ترويج منتجاتها المادية والاقتصادية[١٠]. ومن المؤكد أن بقاء الديمقراطية الليبرالية وانتشارها يعتمد إلى درجة كبيرة على ما يمكن أن تحققه من نجاح أو ما يمكن أن تمنى به من فشل في السوق السياسي العالمي. ولعل هذا يفسّر لنا مدى الاهتمام الكبير من جانب الدول الغربية، بما حدث ـ ولا يزال يحدث ـ من تحوّلات في دول أوروبا الشرقية وفي الاتحاد السوفياتي، والدور الذي قامت به في هذه التحولات والحثّ عليها وتأييدها ومساندتها.

وعلى الرغم من ذلك فهناك معضلة أخرى تواجه انتشار الديمقراطية. إن تشعّب مقومات المعنى العام للديمقراطية، وتعدد النظريات بشأنها، علاوة على تميّز أنواعها وتعدد أنظمتها، والاختلاف حول غاياتها، ومحاولات تطبيقها في مجتمعات ذات قيم وتكوينات اجتماعية وتاريخية مختلفة، يجعل مسألة تمديد نمط ديمقراطي دقيق وثابت مسألة غير واردة من الناحية العملية.

ثالثاً: الديمقراطية والتقانة

يتردّد المراقبون المعاصرون ما بين الحماسة والنقد حول تقدير الدور الذي يمكن أن يمثّله التقدم التقاني الهائل ـ الذي تمرّ به الدول الغربية ـ في التأثير في أهم المؤسسات الاجتماعية والسياسية. وبالتالي في الديمقراطية. ويمكن إيجاز أهم وجهات النظر في هذا الصدد في ما يلي:

١ ـ معضلة التكنو ـ ديمقراطية

يرى البعض أن الحكومة الحديثة لا بد من أن تكون حكومة خبراء، أو مجبرة على أن تخضع للخبراء. فموضوعات مثل الإنتاج الزراعي، والبحوث الذرّية، وتنظيم

---

(٩) Dorothy Maud Pickles, *Introduction to Politics*, University Paperbacks, UP 119 (London: Methuen, 1970), p. 102.

(١٠) إكرام بدر الدين، **الديمقراطية الليبرالية ونماذجها التطبيقية** (بيروت: دار الجوهرة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٦)، ص ١٠٨ ـ ١١٣، وهلال، «مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي الحديث،» ص ٣٨ ـ ٣٩.

القوات المسلحة، وشروط التجارة الدولية، والأمور السكانية، وغير ذلك من آلاف الموضوعات والمسائل الأخرى المعقدة، لا يستطيع المواطن العادي، أو حتى عضو البرلمان العادي، أن يقوم بها أو يسهم فيها إلا بقدر محدود.

وقد وضع أحد الكتّاب الأمريكيين كتاباً عن الثورة الإدارية أوضح فيه أن الحكام الحقيقيين هم التقنيون، وأن الرأسمالية إذا قدّر لها أن تختفي فإن الاشتراكية لن تعقبها، بل سيعقبها شكل من أشكال حكومة الخبراء. وقد عزا هـ. ج. ويلز في سنواته الأخيرة إلى الخبراء دوراً مسيطراً على عملية التحوّل الاجتماعي، خصوصاً من جانب أولئك الذين يسيطرون على الصناعة.

إن تعقُّد الإدارة في المجتمعات المتمدنة، وانتشار التشريعات التفويضية، والأهمية المتزايدة للعلماء والفنيين؛ كل هذا يجعل الحكم يتجه أكثر فأكثر لأن يكون مادة للخبراء[١١].

ومن ثم، فقد حاول البعض وضع نظرية نخبوية للديمقراطية تقوم على أساس أن الجماهير لا تستطيع إبداء الرأي في المشاكل المعقدة التي تواجه المجتمع التقاني الحديث، وأن النخبة من العلماء والخبراء والفنيين والإداريين هي التي تستطيع أن تقدم حلولاً للمشكلات المعقدة التي يواجهها المجتمع الحديث بما لديها من مهارات ومعرفة وقدرة تنظيمية وحسن تقدير للعواقب.

وقد ذهب بعض أنصار الديمقراطية النخبوية إلى حد القول بأن الإستقرار الديمقراطي يتطلب قدراً من اللامبالاة وعدم الاكتراث بالأمور السياسية، وأن ازدياد المشاركة الجماهيرية في العملية السياسية قد يهدد قواعد هذا الإستقرار، بل أشار البعض صراحة إلى أن الطبقات الشعبية لديها اتجاهات سلطوية غير ديمقراطية[١٢].

وهكذا وقعت الديمقراطية الليبرالية في مأزق آخر هو التناقض بين الصورة المثالية للديمقراطية (حقوق وحريات سياسية واجتماعية لجميع الطبقات الشعبية) والديمقراطية النخبوية (قدرة على الحكم بكفاءة لطبقة التكنوقراط).

ولذلك ظهرت محاولات من جانب بعض المفكرين للتخلّص من هذا المأزق للتوفيق بين المبدأ الديمقراطي وحقيقة التطور العلمي والتقاني الحديث عن طريق جذب المواطن للمشاركة في عملية الحكم على أساس مستواه التخصصي من جانب، وعلى قدر طاقته باعتباره ناخباً من جانب آخر.

---

(١١) Pickles, Ibid., pp. 102-104.

(١٢) هلال، المصدر نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٣.

وتستند هذه المحاولة التوفيقية إلى الإيمان بأن كل فرد خبير إلى حد ما في المجال الذي يعمل فيه، وأن حياته مرتبطة بهذا المجال الذي يمثل نقطة اتصاله بتنظيمات الدولة، وبالتالي نقطة اهتمامه بالسياسة.

وقد اقترح في هذا الصدد خلق نوع من التمثيل السياسي ـ الوظيفي من خلال النقابات العمالية والاتحادات المهنية، أو بمعنى آخر اقامة برلمانات مهنية حتى يمكن توسيع نطاق المشاركة الشعبية على أساس التخصص.

غير أن هناك عدداً من الصعوبات في تطبيق مبدأ التمثيل السياسي ـ الوظيفي مثل عدم القدرة على التوفيق بين المصالح المهنية الضيقة والمصالح الوطنية العامة التي تسعى إليها الديمقراطية. كما أنه لا يمكن أن يكون بديلاً من البرلمان والسلطة التشريعية المنتخبة التي تمثّل الشعب بأكمله. ولذلك ظهرت الدعوة إلى جعل هذه الهيئات الشعبية الوظيفية أو المهنية مجالس استشارية لا تشريعية[(١٣)].

ولكن هذا الحل التوفيقي يعجز هو الآخر عن تحقيق المثل الديمقراطية عندما تصطدم هيئات التمثيل السياسي ـ الوظيفي بما يسمى «القانون الحديدي للأوليغارشية» الذي يعني كما يصوره ميشيلز أن هناك اتجاهاً عاماً في كل التنظيمات الكبيرة كالنقابات والأحزاب نحو نمو جهازها الإداري، مما يعطي قادتها حرية أكبر في الحركة بعيداً عن رقابة الأعضاء العاديين، ويجعل لهم بالتدريج مصالح مختلفة ومتعارضة مع مصالحهم.

٢ ـ معضلة التلي ـ ديمقراطية

إن التطور الهائل في تقنيات الاتصال في الدول الغربية ـ ولا سيما في مجال الأقمار الصناعية، والتلفزيون، وشبكات الكومبيوتر أو الحاسبات الآلية، والمؤتمرات التي تُعقد عن طريق الفيديو ـ حفز بعض المفكرين والباحثين الاستشرافيين للدفاع عن إمكانية الاستخدام السياسي للتقنيات الجديدة لتحقيق ما تطمح إليه الديمقراطية. ويتطلّع هؤلاء المفكرون إلى اليوم الذي يصبح فيه كل المواطنين مهتمين بصنع السياسة العامة. وقد وضعوا لذلك مصطلحاً جديداً هو التلي ـ ديمقراطية (Teledemocracy) الذي يعني تأسيس ديمقراطية مباشرة من خلال استخدام وسائل الإعلام الحديثة، حيث يتمكن الناس مستقبلاً من الاهتمام بالمشكلات التي تواجه الأمة، ويمكنهم بالتالي تسجيل آرائهم حول كيفية حل هذه المشكلات من حجرات الجلوس. ويتوقع هؤلاء المفكرون أيضاً أن تختفي المؤسسات التمثيلية، وأن يحكم المواطنون أنفسهم

---

(١٣) Pickles, Ibid., pp. 104-107.

انظر أيضاً: كيسلن، **الديمقراطية: طبيعتها وقيمتها**، ص ٦٤ ـ ٧٠.

بحق، وستكون مشاركة المواطن عن طريق التقانة الخيط الرئيسي في الدفاع عن مفهوم التلي ـ ديمقراطية.

وقد قال فردريك ويليامز في هذا المعنى «إن تقانات الاتصال تهيّىء الفرصة لحصول المواطن على المعلومات، وللمشاركة بشكل لم يكن يحلم به الأجداد، وسوف تتحرر الديمقراطية من قيد القرن الثامن عشر باتجاه مزايا القرن الحادي والعشرين».

وعلى الرغم من أن هذه الأفكار والتوقعات حول التلي ـ ديمقراطية لا تزال في طورها الاستشرافي، فإنها تشير إلى نوع من الأزمة التي تعانيها الديمقراطية الليبرالية، هذه الأزمة التي تظهر في شكل تدهور في سلوك المشاركة لدى المواطنين كدليل على عجز المؤسسات السياسية القائمة وعدم قدرتها على أن تعمل بما يتناسب مع متطلبات الديمقراطية في العصر الحديث. ومن ثم يفترض المدافعون عن أهمية التقانة في دعم الديمقراطية أن العلاج يكمن في جعل مشاركة المواطن أكثر وفرة وفاعلية بمساعدة تقانات الاتصال.

وقد تصدّى البعض لتفنيد دعوة التقانة في خدمة الديمقراطية، إذ يرى ناقدو التلي ـ ديمقراطية أن استخدام وسائل الاتصال التقانية على نطاق شامل سيمكن القيادات من الاتصال بشكل أقوى بالمواطنين. ويخشى لودون من أن تقل القدرة على تحمُّل المسؤولية العامة بسبب عدم التكافؤ في القوة بدرجة كبيرة بين القيادات والمواطنين، وأنه من دون طبقة وسيطة من قيادات المرتبة الثانية لتقديم الآراء والمعلومات والحلول البديلة، فإن النتيجة النهائية قد تكون غير ديمقراطية متمثلة في قوة أقل، ومبادرة أقل، وخيارات بديلة أقل للمواطنين. وتضيف جان أليشتاين أن السياسات التسلطية يمكن أن تنفّذ تحت زعم موافقة ورضا الأغلبية. هذا، فضلاً عن أن الآراء المجمَّعة لا يمكن أن تخلق ثقافة مدنية، وأن الأمر يقتضي إذن عملية نقاشية تؤدي إلى خلق شعور عام مشترك بالمسؤولية الأخلاقية في المجتمع، وتعزز السلوك الفردي والشخصية الفردية من خلال الاهتمام المشترك[١٤].

رابعاً: الديمقراطية ومعضلاتها في العالم الثالث

إذا كانت مشكلة الديمقراطية الغربية هي كيفية جذب الناس إلى المشاركة الفعالة في الحياة السياسية بمختلف الوسائل التقانية الحديثة، حيث تبذل الجهود لتشجيع فاعلية المواطن وتزويده بالقدرات اللازمة للمشاركة وتسجيل اهتماماته نحو النشاط السياسي بسبب عجز أو عدم كفاية المؤسسات السياسية التقليدية ـ رغم كثرتها

---

(١٤) Arterton, *Teledemocracy: Can Technology Protect Democracy?*, pp. 20-27.

وتنوّعها ـ لتحقيق الديمقراطية، فإن المشكلة في العالم الثالث أكثر تعقيداً وحلها أبعد منالاً، إذ لا تزال هذه المجتمعات في مرحلة المطالبة من جانب الأفراد والجماعات بالمشاركة في الحياة السياسية، ويمكن عرض أهم معضلات الديمقراطية في العالم الثالث في ما يلي:

١ ـ يؤدي التخلّف في بلدان العالم الثالث إلى الابتعاد عن التصنيع في المجال الاقتصادي، وعن التنظيم المهني والحزبي في الحياة السياسية. كما يقل في هذه الحالة حجم الطبقة المتوسطة التي تزيد من التماسك وتقرّب بين الطبقات الاجتماعية وتُقبل على ممارسة المشاركة السياسية، وتبنّي منظومة من المؤسسات الوسيطة والجمعيات المستقلة القادرة على تدريب المواطنين سياسياً، وإقامة نوع من الاستقرار في المجتمع، وهي جميعاً شروط لازدهار الديمقراطية.

٢ ـ إن الأمية والفقر يعملان ضد انتشار الوعي وإضعاف قوة الرغبة في المشاركة، وهما أمران ضروريان للممارسة الديمقراطية.

٣ ـ تعمل الانقسامات الاقليمية والطائفية والعشائرية ضد التصرف العقلاني للمواطن، وتحرمه من ممارسة حريته الفردية، وتقف عقبة في وجه نمو القيم والمثل الديمقراطية.

٤ ـ يسهم وضع المرأة بعامة وانفراد الرجل بالسلطة داخل العائلة في إضعاف انتشار المناخ الديمقراطي في مجتمعات العالم الثالث.

٥ ـ فرض نمط المؤسسات القانونية والسياسية في دول العالم الثالث من أعلى، وعادة من جانب القوى الاستعمارية. وحتى عندما خاض المجتمع نضالاً من أجل الاستقلال والتحرر الوطني تم الاحتفاظ بمؤسسات وأشكال الدولة، بل حدث في كثير من الأحيان أن انتقلت مؤسسات العهد الاستعماري إلى عهد الاستقلال دون تغيير. وبالتالي أصبحت الدولة في العالم الثالث لا تعبّر عن خصوصية ثقافية، ولا عن تطور تاريخي طبيعي، ولا عن خصائص المجتمع وتكويناته الاجتماعية والحضارية. وقد أطلق بعض الباحثين على هذا النمط اسم «الدولة ما بعد الاستعمارية» (Post-Colonial State)[١٥].

٦ ـ التأثيرات السلبية للتجربة الاستعمارية، وتدخُّل الدول الأجنبية في الشؤون الداخلية لمجتمعات العالم الثالث قد حرم هذه المجتمعات من التوصل إلى شرط ضروري لقيام الديمقراطية، وهو الإجماع بين الفئات السياسية الفاعلة على حد أدنى مشترك من المسلّمات والقيم التي تضمن استمرار التنافس الديمقراطي في جو سلمي،

(١٥) هلال، «مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي الحديث،» ص ٤٨.

وبالتالي استقرار النظام الديمقراطي نفسه (مثال ذلك عدم وجود حد أدنى مشترك بين الجماعات الأصولية والجماعات الليبرالية).

إن مقومات الديمقراطية في معناها الجوهري وفي انعكاسها على مبادرة الفرد وحركة المجموع في المجتمعات المتخلفة والنامية، تقف ضد المجتمع بعامة. فمن دون الشعور بالمساواة المعنوية والمادية، ومن دون ممارسة المشاركة، يصعب تفجير طاقات المواطن وتحرير مكنوناته الدفينة التي يسحقها الكبت والحرمان والخوف والتردد والشعور بالإهمال.

ومن دون التقاليد الديمقراطية يغيب الرأي العام عن ممارسة تأثيره الضروري في فرض احترام قيمة الإنسان، والعمل على توفير مستلزمات تقدمه، بل يصعب تحقيق السلم الاجتماعي لأن الشعب لا يكون مصدر الشرعية. ومن دون الشرعية الشعبية تبقى الأنظمة معرضة للاهتزاز والاضطراب والثورة.

كما أن الانفتاح الحضاري والثقافي الدولي المعاصر نتيجة التحرر السياسي والثورة التقانية في وسائط الإعلام والاتصال والتعليم تجعل مسألة الابتعاد عن الممارسة الديمقراطية محفوفة بمخاطر الصدام الاجتماعي بسبب الشعور بالاضطهاد والابتعاد عن ركب الحضارة.

وفي هذا الصدد، لا بد لمجتمعات العالم الثالث من بناء طريقها المستقل إلى الديمقراطية، إذ إنه من غير الممكن تقليد المجتمعات الغربية في تركيزها على الشكل والإجراء الديمقراطي على حساب المضمون الاجتماعي والاقتصادي لمدة طويلة من الزمن. كما أنه من غير الممكن اتباع مثل المجتمعات الشمولية التي لم تتمكن من توفير الحريات الديمقراطية للفرد حتى بعد أن حققت تقدماً صناعياً كبيراً.

ولا بدّ لهذا الطريق المستقل ـ الذي يجب أن تسير فيه دول العالم الثالث ـ من أن يوازن ويوفق بين تحقيق ذاتية الفرد ونزوعه نحو الحرية، وبين الحاجة الاجتماعية إلى تطوير حسه بالتزامه الاجتماعي من خلال المواطنة والمشاركة ـ على أساس أنهما حق وواجب ـ لخدمة الأهداف الاجتماعية والصالح العام للمجتمع ككل[١٦].

ويمكن القول إن الوسط الذي تكوّن فيه القانون الدستوري الكلاسيكي والنظرية الديمقراطية الليبرالية يبدو في بلدان العالم الثالث مختلف الأجواء تماماً لأسباب عدة لعل أهمها[١٧]:

---

(١٦) الكيالي [وآخرون]، موسوعة السياسة، ص ٧٥٥.

(١٧) أندريه هوريو، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ترجمة علي مقلد [وآخرون] (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٤)، ج ٢، ص ١٣٦ وما بعدها.

ـ عدم بروز مفهوم الدولة ـ الأمة (Nation-State) في العالم الثالث.

ـ ظاهرة التخلف الاقتصادي والتقني في دول العالم الثالث.

وفي ما يلي نعرض لهذين السببين بشيء من التفصيل.

١ ـ مفهوم الدولة ـ الأمة والديمقراطية

إن تكوين الأمة في الغرب سبق بوجه عام تكوين الدولة. والأمر على خلاف ذلك في العالم الثالث، حيث ظهرت الدولة قبل تشكيل الأمة. وهناك مجموعة من العوامل التي عرقلت أو أخّرت تكوين الأمة في دول العالم الثالث، وهي:

أ ـ العراقيل الجغرافية، إذ عانت بعض دول العالم الثالث من عدم اتصال الأرض في ما بينها مثل اندونيسيا وباكستان ـ قبل عام ١٩٧١ ـ مما أدى إلى خلق توترات خطيرة. هذا، فضلاً عن أن الحدود الفاصلة بين كثير من دول العالم الثالث حدود صورية مصطنعة ترجع إلى أيام الاستعمار، مما خلق الكثير من الصعوبات أمام هذه الدول في ما يتعلق بتحقيق التكامل القومي أو الاجتماعي أو بناء الأمة.

ب ـ انعدام الترابط العرقي أو اللغوي في كثير من بلدان العالم الثالث ـ ولا سيما في افريقيا وآسيا ـ مما أدى إلى عدم صهر ودمج العناصر المتعددة ـ لغوياً وثقافياً وقومياً ـ في بوتقة واحدة، وبالتالي حال دون خلق مفهوم المواطنة والولاء الواحد للدولة بدلاً من الولاءات المتعددة للعرق أو اللغة أو الدين. وقد أدى هذا الانعدام إلى حدوث العديد من المشاكل الداخلية في هذه الدول من حروب أهلية وانقلابات عسكرية.

ج ـ شيخوخة المجتمع القديم، وهذه سمة مشتركة بين كثير من بلدان العالم الثالث. فقد كان في الهند قبل الاستقلال حوالى ٦٠٠ مملكة وإمارة تُحكم وفقاً لأساليب ومبادئ تذكّر بالقرون الوسطى باستثناء المناطق التي كانت تحكمها بريطانيا بصورة مباشرة.

إن قدم البنى الاجتماعية ظاهر أيضاً في بلدان أخرى. ففي افريقيا، مثلاً، كان يشكل الحكم السائد محلياً قبلياً أو قروياً، والرئيس التقليدي يتمتع بسلطة سياسية واجتماعية ودينية لا تساعد على قيام مجتمع أوسع. وكانت محصلة ذلك حتى الوقت الحاضر بروز الخصومات القبلية التي وقفت حائلاً دون توحيد البلد.

٢ ـ التكوين غير الكامل للأمة والديمقراطية

إن الديمقراطية تفترض مفهوم تأميم السلطة، بمعنى أن يعي الشعب أنه صاحب السلطة الأصلي، وأن يتمنى مراقبة الحكام، وأن تكون له الوسائل اللازمة

لذلك. كما تفترض الديمقراطية أيضاً أن يقبل الحكام مفهوم «تأميم السلطة» ويقرّوا برقابة الشعب على سلطتهم.

إن مفهوم «تأميم السلطة» لا تتوافر له الشروط المسبقة اللازمة لظهوره في العالم الثالث لأسباب عدة:

أ ـ عدم بروز الوعي لدى الشعب، حيث لا يمتلك الشعب ـ ولا يمكن أن يحصل بسرعة ـ على الوعي الكافي ليؤهله إدراك كونه صاحب السلطة الحقيقي، كما لا توجد لديه الرغبة الكافية ولا الوسائل اللازمة لمراقبة الحكام. فالتقليد القائم في معظم ـ أو جميع ـ بلدان العالم الثالث هو دائماً لصالح الحكم المطلق. كما أنه يصعب تكوين رأي عام أو ثقافة سياسية عامة ـ تصبح الديمقراطية دونها غير ذات معنى ـ وذلك من جراء الأمية من جهة، وامتلاك الحكومات وسائل الإعلام السمعي والبصري من جهة أخرى. هذا، فضلاً عن أن الخوف من الجوع في هذه المجتمعات الضعيفة يقضي في الكثير من الحالات على الحس الوطني.

يلحظ المتتبّع تطور الديمقراطية الليبرالية في الدول الغربية ذاتها العلاقة الوثيقة بين تطور الديمقراطية وتوسيع نطاق التمثيل وبين مستوى المعيشة والتعليم والصحة في هذه الدول. ففي بريطانيا، على سبيل المثال، شكّل مجلس العموم عام ١٨٣٢ من ٥٠٨ من ملاّك الأراضي و٨٣ من رجال المال و١٠٠ من الجنود والبحارة المحترفين. وفي عام ١٩٢٤ حصل اثنان فقط من أبناء الطبقة العاملة على مناصب وزارية. وحتى عام ١٩٠٦ كان أكثر من نصف أعضاء مجلس الوزراء ينتمون إلى الطبقة الارستقراطية. وقبل عام ١٨٨٢ كان واحد فقط من كل أربعين من السكان يتمتع بحق التصويت، وفي عام ١٩٢٩ أصبح لكل السكان البالغين حق التصويت، وقد مارس ٧٥ بالمئة من هؤلاء هذا الحق ممارسة فعلية، ولم يكن أي من هؤلاء قد ترك التعليم قبل سن الرابعة عشرة، كما كان بعضهم قد بقي في التعليم حتى سن الثامنة عشرة.

وفي عام ١٨٥١ ـ ومن بين ٥ ملايين طفل بريطاني ما بين الثالثة إلى الحادية عشرة ـ لم يتلقَّ حوالى ٥٠ بالمئة منهم تعليماً مدرسياً منتظماً، ولم يستمر في التعليم حتى سن الحادية عشرة إلا ٢٥ بالمئة، كما لم يتابع التعليم من هؤلاء حتى سن الثالثة عشرة سوى ٢٥ بالمئة أو ما يزيد قليلاً[(١٨)]. ومنذ أكثر من ثلاثين عاماً احتفلت إيطاليا ـ على سبيل المثال ـ بموت آخر أمّي فيها. كما أن التأمين ضد البطالة وتأمين الترمّل والشيخوخة لم يتمّ بشكل كامل قبل عام ١٩٤٨ في بريطانيا.

---

(١٨) Pickles, *Introduction to Politics*, pp. 100-102.

ونخلص من ذلك إلى القول إن عملية رفع المستوى المعيشي والثقافي والصحي يرافقها دائماً توسيع نطاق اختيار القيادات السياسية والإدارية، وتوسيع نطاق المشاركة السياسية.

ب ـ قلة عدد النخبات السياسية والإدارية، إذ تفتقر معظم بلدان العالم الثالث إلى النخبات المتمرسة في النواحي السياسية والإدارية. وإنه من الثابت من التجربة أن الأنظمة التي تنتسب إلى الديمقراطية الغربية تحتاج ـ لكي تعمل ضمن ظروف ملائمة ـ إلى عدد كبير من الرجال السياسيين والإداريين الأكفاء. هذا، فضلاً عن أن احتمال تناوب السلطة ـ سلمياً ـ يتطلب عدداً من الفرق والجماعات المدربة وهو ما لا يتوافر في بلدان العالم الثالث.

وكانت النتيجة المهمة لهذا الوضع هي أن الطبقة السياسية القائمة على شؤون الحكم والسلطة تجد المبررات الكافية لمعارضة كل فكرة للتغيير، حيث تتذرع لكي تبقى في الحكم بعدم قدرة ـ أو حتى تفاهة ـ الذين سيخلفونها في الحكم، الأمر الذي أدى في كثير من الأحيان إلى حمل الجيش على أن يكون البديل.

ج ـ مقاومة مفهوم الرقابة الشعبية، إذ إن الرقابة الشعبية طبقاً للتقاليد الديمقراطية الغربية قد تؤدي إلى استبدال الحكام. غير أن الوضع في دول العالم الثالث يختلف تماماً، لأن الوصول إلى السلطة في أغلب هذه البلدان يعني سبيلاً للاستفادة بصورة مباشرة من مكاسب مادية ونفوذ ومكانة اجتماعية (وسيلة للاختراق الاجتماعي). مقابل ذلك، فإن ترك الحكم يعني الخسارة المادية والوقوع في النسيان والعدم. ولذلك، فإن محاولة التشبث بالحكم، ورفض مفهوم الرقابة الشعبية ومفهوم الانتقال السلمي للسلطة، من الأمور المقبولة لدى النخبات الحاكمة في معظم دول العالم الثالث.

ولعل من الجدير بالذكر في هذا المقام أيضاً أن المطالبة بالمشاركة في الحياة السياسية لا تخلو في كثير من الأحيان من الانتهازية والرغبة في تحقيق مكاسب مادية ومعنوية بعيدة كل البعد عن الأهداف الديمقراطية الحقيقية. كما أن هذه المطالبة تأتي عادة من جانب المثقفين لا من جانب الجماعات والقوى والطبقات الاجتماعية الأخرى ذات المصالح الحقيقية في المطالبة بحق المشاركة. ولهذا، فإن المطالبة بالمشاركة السياسية تعبر غالباً عن انتهازية المثقفين.

د ـ دور الدين: يمثّل الدين في كثير من دول العالم الثالث دوراً لا يساعد على نمو فكرة الدولة القومية، ولا يساعد على بروز المفاهيم والمؤسسات الديمقراطية من النمط الأوروبي أو الغربي. وينطبق ذلك على بعض الديانات مثل الهندوكية والبوذية بسبب طبيعة التقسيمات الدينية الطبقية فيهما (الهيراركية الدينية). أما في الإسلام

حيث توجد مفاهيم للمشاركة مثل الشورى وأهل الحل والعقد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن الموقف من الديمقراطية يبدو معقداً، بل يبدو سبباً من أسباب الانقسام الفكري الحاد بين مؤيدي الديمقراطية الليبرالية الغربية، ورافضي الديمقراطية الليبرالية الغربية لصالح مفهوم الشورى وغيره من المفاهيم الإسلامية، والساعين إلى التوفيق بين الديمقراطية الليبرالية الغربية والشورى الإسلامية. ولا ريب في أن هذا الخلاف حول الديمقراطية من المنظور الديني الإسلامي لا يساعد على ظهور المفاهيم الديمقراطية. ولعل الأحداث والتطورات السياسية التي شهدتها باكستان في السنوات الأخيرة كانت في جانب كبير منها انعكاساً للخلاف حول تطبيق المفاهيم الإسلامية والمفاهيم الديمقراطية في الحياة السياسية.

وإذا أضفنا إلى هذا الاختلاف حول مفاهيم الدولة والقومية من جانب، والأمة من جانب آخر، لتأكد لنا مدى المعضلات التي تواجه محاولات نشر الديمقراطية في دول العالم الثالث.

٣ ـ التخلف والديمقراطية

من المتفق عليه أن البلد المتخلف اقتصادياً هو البلد الذي لا يستغل موارده الإنسانية ومواده الأولية استغلالاً كاملاً تسمح به المعارف التي توصّل إليها الإنسان بسبب انعدام الاستثمارات الرأسمالية والوسائل التقنية أو ضعفها.

ومن بين الضوابط الاقتصادية للتخلف: انخفاض مستوى الدخل الفردي، وبدائية الزراعة، وقلة استهلاك الطاقة الميكانيكية، وبدائية الصناعة، والتضخم في القطاع التجاري.

أما الضوابط الاجتماعية للتخلف فتتمثل في: ارتفاع نسبة الأمية، وسوء التغذية وانخفاض المستوى الصحي، وارتفاع نسب الوفيات، وزيادة معدلات المواليد[١٩].

وتؤكد تجربة الديمقراطية في العالم الغربي ـ التي استغرقت عدة قرون لكي تكتمل لها مقوماتها ـ أن هناك متطلبات مسبقة (Prerequisites) اقتصادية واجتماعية، بمعنى أن تهيئة المناخ لظهور الديمقراطية يقتضي وجود بنى معينة ودرجة محددة من التطور والنمو الاجتماعي والاقتصادي.

ويجب ألاّ يفهم من ذلك أن حسن سير عمل الديمقراطية يتطلب تعميم الرفاهية على المواطنين، أو المساواة الفعلية بينهم، إلا أنه يقتضي ألا تمتص ضرورات الحياة

(١٩) هوريو، المصدر نفسه، ص ١٤٤.

المعيشية كل طاقات الأفراد، كما تقتضي ألا تكون السلطة الاقتصادية الاجتماعية متجمعة لدى طبقة أقلية. وهذا الحد الأدنى من شروط الديمقراطية لا يتوافر بوجه عام في الدول المتخلفة.

إن القلق والخوف من الجوع لا يساعد على بروز الحد الأدنى من الحس الوطني أو الاهتمام بشؤون الدولة، حيث تكون المشكلة الرئيسية اليومية لدى الأفراد هي تدبير لقمة العيش. وإذا ما وجدت هذه المشكلة، فإنه في حالة إجراء انتخابات عامة لاختيار القيادات العليا، فإن التعبير عن الثقة الشخصية في إنسان معيّن يؤمل منه المساعدة على الخروج من حالة اليأس يكون هو الدافع وراء مثل هذه المشاركة السياسية.

أما تركيز السلطة الاقتصادية والاجتماعية بين أيدي أقلية في بلد متخلف، فإنه يجعل من المتعذّر أن تعمل المؤسسات الديمقراطية ـ على النمط الغربي ـ بصورة صحيحة، حيث يؤدي هذا التركيز إلى تركيز السلطة أيضاً لدى الطبقات الحاكمة. وحتى إذا ما أجريت انتخابات، واحتُرم مبدأ سرية التصويت، فإن الطبقات المعدمة ـ كالفلاحين مثلاً ـ لا تستطيع مقاومة الضغوط التي تتعرض لها.

إن العالم الثالث ـ أو المتخلف ـ مملوء بالتناقضات ويختلف تماماً عن البلدان الديمقراطية في العالم الغربي. ويبدو هذا التناقض بشكل واضح في محاولة التشبه بالعالم الغربي من ناحية، وفي الوقوف في وجه الغرب من ناحية أخرى. وهذا التناقض بين العالم المتخلف والعالم المتقدم وتزايد الهوّة بين العالَمين يشكل خطورة على السلم العالمي وعلى مستقبل القانون الدستوري والديمقراطية في العالم الثالث.

وعلى ذلك، فإن الحاجة تدعو إلى بذل الكثير من الجهود للخروج من التخلّف الاقتصادي في العالم الثالث ولتخطي الصعوبات التي تقوم بوجه الديمقراطية. ويمكن إجمال هذه الجهود في ما يلي:

١ ـ تقديم المساعدات من قبل الدول المتقدمة إلى الدول المتخلفة للخروج من وضعها. ولكن هذه المساعدات مهما كان شكلها لا يمكن إلا أن تكون محدودة.

٢ ـ بذل الجهود من جانب العالم الثالث للخروج من التخلف عن طريق وضع استراتيجيا صحيحة للتنمية تقوم على أساس تجاوز عتبة الإنتاج الزراعي والصناعي حتى تفيض الموارد بصورة تلقائية، بحيث لا يمكن تزايد السكان أن يستوعب هذه الموارد جميعاً بصورة سريعة، إذ إن تحسين الإنتاج الزراعي والصناعي بقدر محدود يؤدي إلى نتائج عكسية عندما يرتفع المستوى الغذائي والاستهلاكي والصحي، مما يؤدي بالتالي إلى تزايد عدد السكان بشكل يحد من التطور المنشود.

وقد يكون من المفيد الإشارة إلى الحتميات الاثنتي عشرة (The Twelve Musts) التي وضعها جواو فرانك داكوستا الأمين العام لمنظمة «UNCSTD» للتنمية وهي[٢٠]:

أ ـ أن تكون تنمية شاملة اقتصادية اجتماعية ثقافية.

ب ـ أن تكون تنمية أصيلة بمعنى انطلاقها من واقع المجتمع نظراً للاختلافات بين المجتمعات.

ج ـ أن تكون التنمية مقررة بشكل ذاتي.

د ـ أن تكون التنمية قائمة على الاعتماد الذاتي أو التعاون الأفقي بين الدول النامية أو التعاون الثلاثي بحيث تشترك فيها الدول المتقدمة.

هـ ـ أن تكون التنمية متكاملة بحيث تشمل مثلاً القطاع الصناعي والقطاع الزراعي بشكل متكامل مع نظام التعليم والتدريب.

و ـ أن تكون التنمية قائمة على أساس احترام البيئة الطبيعية والثقافية.

ز ـ أن تكون التنمية مخططة.

ح ـ أن تكون التنمية موجهة نحو نظام اجتماعي عادل ومحقق للمساواة.

ط ـ أن تكون التنمية ديمقراطية، إذ إن أهداف المجتمع ليست كلها علمية وتقانية، ويجب ألا يسمح للعلم والتقانة بادعاء السيطرة والتحكّم.

ي ـ أن تكون التنمية في جميع المناطق، بمعنى عدم عزل المناطق الأقل تطوراً عن نطاق التنمية.

ك ـ أن تكون التنمية إبداعية وخلاّقة لا تعتمد على التقانات القديمة أو على استيراد التقانات المتقدمة جداً.

ل ـ أن يكون تخطيط التنمية قائماً على أساس مفهوم حقيقي وواقعي للحاجات الوطنية.

خامساً: تعزيز المؤسسات الديمقراطية

إن مشكلات الديمقراطية لا يمكن حلها بوصفة جاهزة سواء في البلدان الغربية التي نشأت فيها الديمقراطية، أو في بلدان العالم الثالث التي يراد لها أن تكون ديمقراطية.

---

(٢٠) Robin Clarke, *Science and Technology in World Development,* foreword by Amadou-Mahtar M'Bow (Oxford [Oxfordshire]; New York: Oxford University; UNESCO, 1985), pp. 36-64.

فالديمقراطية تظهر تلقائياً إذا ما اكتملت مقوماتها الأولية. وتطبيق نظام ما من نظم الحكم سواء كان برلمانياً أو رئاسياً أو غيرهما من النظم ليس هو الضمان لظهور الديمقراطية وممارستها. كما أن الديمقراطية لا تفرض بقرار من السلطة، أو بمطالبة شعبية فورية.

غير أن هناك بعض العوامل التي تساعد على خلق البيئة المناسبة لظهور الديمقراطية وتعزيز مؤسسات الحكم الديمقراطي، ويمكن إجمال أهم هذه العوامل في ما يلي:

١ ـ وضع دستور ديمقراطي للدولة.

٢ ـ أن تكون الدولة دولة قانونية، بمعنى احترام مبدأ سيادة القانون والمساواة القانونية.

٣ ـ احترام حقوق الإنسان.

٤ ـ نشر التعليم.

٥ ـ احترام حرية التعبير.

٦ ـ السماح بالتنظيمات الاجتماعية والمهنية والسياسية.

٧ ـ الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، وممارسة الرقابة على أجهزة الحكم.

٨ ـ إقرار التعددية السياسية على أسس غير قبلية وغير مذهبية.

٩ ـ تأمين الحاجات الأساسية لجميع المواطنين.

١٠ ـ خلق روح المواطنة والانتماء إلى الدولة.

١١ ـ نشر الثقافة السياسية لترسيخ المفاهيم الديمقراطية.

وأخيراً يمكن القول إن أية غاية تشكّل جزءاً من الغاية نفسها، ولذلك فإن العلاج الوحيد لمشكلة الديمقراطية الحديثة هو المزيد من الديمقراطية، أو بمعنى آخر الديمقراطية وسيلة وغاية في الوقت نفسه.

القسم الثاني

التحول الديمقراطي في الوطن العربي

الفصل الرابع

الديمقراطية ومعوقات التكوين السياسي العربي(*)

محمد جابر الأنصاري(**)

ـ ١ ـ

أستأذنكم بإيراد واقعة تاريخية غير عربية استوقفتني بشدة وأنا أتابع يوميات القرن العشرين وحولياته؛ واقعة لا تتصل بموضوع المحاضرة مباشرةً ولكنها تهمنا كعرب لدى بحث أي موضوع مصيري عربي:

يوم ٥ أيلول/سبتمبر عام ١٩٢٩، وقف أرستيد برياند، رئيس وزراء فرنسا، في عصبة الأمم في جنيف، ووجّه دعوة حارة إلى تحقيق وحدة أوروبا في إطار «الولايات الأوروبية المتحدة» التي قال إن وجودها في منطقة متقاربة يحتم عليها التوحد؛ ولكن عام ١٩٢٩ بالذات كان يرمز إلى مرور عقد واحد من الزمن فقط على تطاحن الأمم الأوروبية في الحرب العالمية الأولى، وهو يقع أيضاً قبل عقد واحد من عودتها إلى التطاحن في الحرب العالمية الثانية. كما انه يقع قبل ثلاثة عقود طويلة من شروعها في أول مشروع أوروبي مشترك للحديد والصلب عام ١٩٥٧، حيث بدأت أولى خطوات الوحدة الأوروبية. ومع ذلك، فإن هذا السياسي الحالم عندئذ تجرأ على طرح دعوة إلى الوحدة الأوروبية في تلك الحقبة الكئيبة من التمزق الأوروبي.

(*) نشر في: المستقبل العربي، السنة ١٨، العدد ٢٠٣ (كانون الثاني/يناير ١٩٩٦)، ص ٤ ـ ١٢. وهو في الأصل محاضرة ألقيت بدار الندوة في بيروت بدعوة من مركز دراسات الوحدة العربية في ٤ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٥.

(**) عميد كلية الدراسات العليا، جامعة الخليج العربي ـ البحرين.

تلخص رد الفعل العام لتلك الدعوة، كما وصفه دبلوماسي أوروبي يومئذ، بأنه: «مراسم دفن من الدرجة الأولى». ولكن ها قد انبعث اليوم الاتحاد الأوروبي العملاق من مدفنه ملء سمع الدنيا وبصرها. فسبحان من يبعث من في القبور!!

أورد هذه الواقعة لتأملنا جميعاً، كأيتام، وحدة عربية تمنيناها، وأوردها بصفة خاصة لأخيّ خير الدين حسيب الذي ذكرتني هذه الواقعة بشخصه وبجهده الدؤوب في مركز دراسات الوحدة العربية، فهو ربما كان الوحيد بيننا الذي ما زال يعمل يومياً تحت الإسم الصريح للوحدة العربية، بعد أن توارى أكثر دعاتها صخباً من الساحة. «الوحدة العربية» هكذا باسم الميلاد الأصلي ومن دون تحوير في شهادة الميلاد إلى مسميات التقارب والتصالح العربي، وما إلى ذلك من تسميات خجولة، تتوارى الآن خلف مراسم الدفن الجارية حالياً في مقبرة الشرق ـ أوسطية... إذاً على جميع الأطراف أن تتذكر، منهزمة أم منتصرة، أنه لا توجد في التاريخ كلمة أخيرة لأي طرف.

تخيلت الإنسانية أكثر اليوتوبيات السياسية مثالية منذ جمهورية أفلاطون ومدينة الفارابي الفاضلة، بينما كانت تعاني في واقعها المعاش أسوأ أنواع الحكم الاستبدادي الدكتاتوري، وما تزال. ولم يستطع أي نظام سياسي عملي توصلت إليه التجربة البشرية أن يقلص نسبياً هذه الفجوة الشاسعة بين الحلم السياسي المعلق في السماء، والكابوس السياسي الجاثم على صدر الإنسان في الأرض، غير النظام الديمقراطي.

كانت الديمقراطية فكرة عبقرية، واختراعاً نادر المثال، كاختراع المحرك النفاث الذي رفع القلاع الفولاذية الطائرة من ترابية الأرض إلى أثيرية السماء، وحقق عملياً حلم الإنسان في الطيران.

أجل، كانت الديمقراطية من تلك الأفكار العبقرية القادرة على اختراق وتجاوز النقائض في الواقع من أجل التقريب والجمع بينها في توليفة أسمى وأكثر ذكاء ومرونة ورحابة. فكما جمعت نظرية النسبية لدى أينشتاين، بين نقائض المادة والطاقة ونقائض المكان والزمان في مفهوم متكامل، وتوليفة عبقرية جامعة حولت التناقض والتضاد في الطبيعة إلى تآلف وتكامل، استطاعت الديمقراطية أن تؤلف بين مختلف أنواع التعدديات والتعارضات في الاجتماع الإنساني ـ وخصوصاً بين الحاجة إلى الأمن والنظام والانضباط المجتمعي من ناحية، والحاجة إلى الحرية والتعددية والاختلاف من ناحية أخرى ـ ضمن توليفة عملية قادرة على التجسد والصيرورة في واقع التاريخ والمجتمع، فقرّبت بين الحلم المتنائي والمعاناة اليومية للإنسان على أديم الأرض...

«هنا» و«الآن» لا في غدٍ بعيد. ومنذ اختراعها، وإنسانها قادر على الاختيار بين الاستبداد والحرية، لا بين الاستبداد والفتنة أو الفوضى الدامية كما كان حاله قبلها، أو كما هو حال بعض الشعوب، ومنها العرب، إلى اليوم.

وفي بوتقة الديمقراطية تحولت الحرية، من صرخة شاعرية في البرية خارج إطار الزمان والمكان إلى ممارسة حقيقية، لكنها مسؤولة ومنضبطة، فتحقق رهان الديمقراطية الفلسفي ـ كأي رهان فلسفي كبير تجاه نقائض الوجود ـ في تحويل الضدين: الحرية والالتزام، أو الحرية والمسؤولية، إلى حقيقة مشتركة قادرة على الحياة، والنمو والانطلاق. غير أن الفارق، لسوء الحظ، بين اختراع الديمقراطية واختراع المحرك النفاث، هو أن المحرك النفاث من الممكن استيراده من أكثر النظم ديمقراطية إلى أشدها دكتاتورية، أما النظم الديمقراطية ذاتها، فليس من اليسير نقلها بهذه السهولة. ولقد ظهرت الدعوة، مؤخراً في الأوساط العلمية والتنموية العربية، إلى ضرورة التفكير في كيفية «استنبات» التقانة (التكنولوجيا) في الأرض العربية، بدل استيرادها ونقلها.

وأعتقد أنه إن كان ثمة مشروع جاد لاقتباس الديمقراطية عربياً، فلا بد من التفكير، وبجهد أكبر، في كيفية «استنبات» الديمقراطية في الأرض العربية، بكل ما يعنيه مفهوم الاستنبات من شروط وتهيئة بذور، وتربة صالحة، وري ومناخ مواتٍ ومنشطات. فهذا هو الجهاد الأكبر. فإن كان ثمة استنبات، فلقد نجحت بعض الأمم الناهضة باستنبات أعقد التقنيات المتقدمة في تربتها، لكنها ما زالت تحاول، وتعيد الكرة من أجل استنبات الديمقراطية. فالديمقراطية وإن كانت اختراعاً عبقرياً في الفكر السياسي، إلا أنها بدأت في واقع التاريخ عندما أصبحت القاعدة الاجتماعية ـ الاقتصادية ومجتمعها المدني في حالة تهيؤ لها من ناحية، وحالة احتياج إليها من ناحية أخرى.

هذا ما يجب أن يلفت نظرنا منذ البدء إلى الأهمية القصوى لضرورة نمو القاعدة المجتمعية العامة، لتصبح قابلة للدخول في مجرى التطور الديمقراطي. وما لم يتوفر هذا الشرط الأساسي، فكل «تميمة» لا تنفع بحسب رأي الشاعر العربي، سواء كانت هذه التميمة حماسة المثقفين ومواعظهم، ونواياهم الطيبة ـ ذلك أن الطريق إلى الجحيم مفروش بالنوايا الطيبة! ـ أو كانت هذه التميمة رغبة نخبة قيادية مستنيرة ومخلصة، ولكنها لا تستند إلى قاعدة التطور المجتمعي المساعد، ذلك أن الديمقراطية ليست نبتة منعزلة بتربتها ومناخها وسمائها، وهي ليست مجرد ثمرة ممكن أن تُقتطع وترسل إلى مكان آخر. الديمقراطية ثمرة مرتبطة بشجرة حقيقية على أرضها وتحت سمائها

المفتوحة؛ شجرة لها تاريخها من النمو والتفتح. وأعني بالشجرة النظام الليبرالي التعددي بشكل أو بآخر، أو ما يشبه الروح الليبرالية من مناخات مجتمعية تعددية. وأعني بالأرض القاعدة السوسيولوجية الاقتصادية المواتية للشجرة وثمرتها، والتي تقوم على القبول بالتعايش المشترك والتنافس المشروع بدل الصراع، وتعتمد أساساً بشكل أو بآخر، نظام الاقتصاد الحر الملتزم ضوابط القانون والمطعَّم بروح العدالة الاجتماعية، وأعني بالسماء سقف الحريات المتاحة والمشروعة.

ومن أخطر المحاذير على مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية، أن نغفل هذه الحقيقة المعرفية ـ السوسيولوجية ـ الفكرية بشأنها، ونتداولها كمجرد ايديولوجيا وشعار، كما تم طرح الشعارات الأخرى في الماضي القريب إلى أن تستهلك الايديولوجيا ذاتها ويعود الاحباط إلى هذا الشعار كغيره، وتبقى تركيبة السوسيولوجيا العربية كما هي، وكما كانت، تولد لنا تجدد القبائل والطوائف وسائر البنى العصبوية الصغيرة، بينما نحن ننتظر الوحدة والحرية، وأخيراً لا آخراً، الديمقراطية.

ـ ٢ ـ

وكي لا نستخدم المصطلح الديمقراطي على علاته، ويفهم كل منا شيئاً مغايراً لتصور الآخر، دعونا نحدد شروط الحد الأدنى لأي نظام ديمقراطي، هذا مع قدر كبير من القناعة والتواضع في تحديد هذه الشروط لنقترب من احتمالات وإمكانات التطور السياسي العربي نحو الديمقراطية. إنها شروط الحد الديمقراطي الأدنى عربياً، وهي:

أ ـ التسليم بإمكانية وجود المعارضة من حيث المبدأ، والاستعداد لإعطائها قدراً من الشرعية المقننة. وأعني بالمعارضة: المعارضة السلمية المنضبطة بشروط العملية الديمقراطية، ومبادئ القانون والنظام والدستور المتبع، والمتوافق عليه. و إذا كانت كلمة «معارضة» تقلق السلطات العربية، فلنسمها إمكانية التعددية بالرأي والاجتهاد بشخوصه وأطرافه المجتمعية، وإتاحة الفرصة للاجتهاد ولأصحابه وممثليه بالمشاركة في العملية السياسية بالطريقة التي تحددها ظروف كل بلد وأنظمته. أما إذا لم يُفتح الطريق لمثل هذه التعددية السلمية وفرصها في المشاركة، وأعتبر ذلك، من حيث المبدأ، خروجاً على القانون، فلا يمكننا الحديث عن ديمقراطية أو إمكانية تطور نحوها.

ب ـ وضع آلية لتداول السلطة التنفيذية سلمياً وقانونياً، سواء بالتغير أو التعديل الحكومي في ظل ثبات الرمز الدستوري للحكم الشرعي، الممثل للسيادة العليا، طبقاً للأحكام الدستورية المقررة. وإذا ما سلمنا بإمكانية التعددية السياسية المقننة في الشرط الأول، أمكننا، بالتغيير أو التعديل في تكوين السلطة التنفيذية، أن نفتح المجال

للقوى الاجتماعية والاقتصادية المختلفة في المجتمع لتحقيق حد مقبول من المشاركة في إدارة السلطة، بعد أن كشفت عن طبيعتها الديمقراطية السلمية، والتزمت شروطها وأعدت نفسها للاختبار العلمي في تجربة الحكم.

ج ـ مراعاة الحكم وتحسسه رأيَ وإرادة الأغلبية في البلاد، والاحتكام إليها عند الضرورة، وفي ما يتعلق بالقضايا الأساسية والمصيرية، وذلك بأسلوب التوافق السياسي العام، إن أمكن، بحسب طبيعة العلاقة بين السلطة والمجتمع، باللجوء مباشرة إلى استشارة أهل الحل والعقد من ممثلي القطاعات الحقيقية الفاعلة، أو اعتماد الأسلوب التمثيلي في مجلس تشريعي. وهذا هو الخيار الأمثل في نهاية المطاف للأخذ برأي الأغلبية.

د ـ إذا كانت الديمقراطية عملية أخذ وعطاء، ولا تكون إلا برضا الأطراف المعنية كافة، حاكمة ومحكومة، فإن من أهم الشروط التي يجب أن تلتزمها القوى المجتمعية والأطراف الشعبية المشاركة، القبول بشروط العملية الديمقراطية كافة، سواء مع السلطة، أو في ما بينها، والالتزام بعدم استخدام الديمقراطية مطية لاحتكار السلطة بأي شكل كان، وعدم توسل العنف.

هذا شرط يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار، في التجارب العربية، خصوصاً أن خرقه سيعني في المقابل الإخلال بالشروط الثلاثة الأولى من جانب السلطة تلقائياً. هكذا، فإن الديمقراطية من مسؤولية القوى الشعبية كما هي من مسؤولية الحكم. ويجب ألا تعني فقط حق المعارضة في انتقاد السلطة والدولة والحط من هيبتها؛ فلا ديمقراطية في دولة مضعضعة، كما سنوضح بعد قليل.

وكما أسلفت، فإن هذه الشروط متواضعة وتمثل الحد الأدنى من أجل استنبات الديمقراطية عربياً، وهي شروط سياسية ودستورية وقانونية يؤمل توفرها بالحوار والإقناع، وتعميق الوعي العام، والتدرج في التجربة الديمقراطية بأسلوب انتقالي ومرحلي، وليس بأسلوب «حرق المراحل» الذي ثبتت استحالته من المتغيرات العالمية الأخيرة. غير أن للمسألة جانبها السوسيولوجي الأخطر، وهو تحديداً: إذا كانت السلطة والقوى الشعبية ـ حتى لا نقول المعارضة ـ ما زالت محكومة في مسلكها السياسي بتكوينات مجتمعية وبنى عُصبوية مما هو معلوم وسائد في النسيج المجتمعي العربي، ولم تتطور اجتماعياً وحضارياً، بما يؤهلها لتمثل الديمقراطية واستيعابها، فهل نتوقع منها أن تلتزم تلك الشروط؟ شروط الجدل الديمقراطي الأدنى؟ هذه مسألة لا بد من أخذها جدياً بعين الاعتبار، وهي التحدي الأكبر، في تقديري، أمام الديمقراطية في الوطن العربي، ذلك أن أية قوة سياسية، أياً كانت ايديولوجيتها وشعاراتها المعلنة، لا بد من أن تتحكم فيها، في التحليل النهائي، طبيعة القاع السوسيولوجي الذي تنتمي إليه. فهذا ما تنطق به في التاريخ العربي المعاصر مختلف

التجارب السياسية العربية، من تجربة العسكر إلى تجربة الأحزاب ذات التكوين العصبوي، إلى تجربة القوى الدينية ذات الأصول الريفية. لقد جاءت كلها باسم الديمقراطية في البداية، ثم انتهت إلى التعبير عن مصالح وعقليات ومسلكيات أصولها المجتمعية التقليدية، بغض النظر عن الراديكالية التي تتظاهر بها في خطابها السياسي المعلن. بكلمة مختصرة: لا ديمقراطية بلا ديمقراطيين، وبلا قوى ديمقراطية حقيقية. وهي هنا تعني الجماعات، كما تعني الأفراد.

والجماعات هي التي عليها المعول لأنها هي التي تملك الحسم على الساحة السياسية. من هذه الزاوية تبدو مسألة الإعداد الجماعي للديمقراطية مسألة طويلة الأمد تقتضي أجيالاً من التحول المجتمعي التنموي والتحضيري التقدمي. ولا توجد في التاريخ، بطبيعة الحال، حلول سحرية. وفاقد الشيء لا يعطيه.

ونظرية حرق المراحل شعار ثبت فشله بسقوط الاتحاد السوفياتي ومنظومته. وها هي ذي روسيا تبدأ مسيرة الديمقراطية والرأسمالية من مراحلها وشروطها البدائية والأولية الفظة، ولا بد من إشباع كل مرحلة من مراحل التطور حسبما تتطلبه طبيعتها.

ـ ٣ ـ

إنني أدرك مدى قسوة هذا التحليل ومدى ما قد يولده من إحباط بشأن مستقبل الديمقراطية في بلداننا العربية على المدى القريب. ولكن أن ندرك ما يجب علينا عمله للمدى البعيد، وما نستطيع أن نحقق وما لا نستطيع، خير من تعلة النفس بالأماني غير المؤسسة على الواقع الصلب، والتي يسبب لنا إجهاضها إحباطاً أكبر. والعقدة السوسيولوجية في المسألة الديمقراطية العربية متعددة الأبعاد، وهذا إلماح مكثف إليها وسنعود إليها، في النهاية، بمقاربة أوسع. ولكن طالما أن هذه العقدة قد طرحت علينا في هذا الموضع: المدى الزمني التاريخي لنمو الديمقراطية، فلننظر في بعض اعتبارات هذا العامل التاريخي:

أولاً: لا بد من استقرار سياسي واجتماعي طويل الأمد للبدء بالتجربة الديمقراطية، ذلك أن الديمقراطية لا تزدهر في أجواء الاضطرابات والانقلابات. وأية حركة ديمقراطية تستعجل التطور السياسي بالاضطراب والانقلاب، فإنها تقضي في الواقع على نفسها، قبل أن تقضي على السلطة المستبدة التي تحاول إزاحتها. حتى الثورة الفرنسية ـ وهي ثورة ديمقراطية أساساً ـ احتاجت إلى عقود عدة لتؤسس نفسها ديمقراطياً، لأنها توسلت العنف في العقود الأولى من قيامها. أما في بريطانيا، فقد أمكن تحقيق انطلاقة ديمقراطية مبكرة وأسبق من فرنسا، لأن الاستقرار السياسي في بريطانيا ساعد على تطوير النظام الملكي الدستوري من الداخل، وبالتدريج، فكانت التجربة الديمقراطية البريطانية هي النموذج والقدوة للتجارب الديمقراطية في العالم.

أما في روسيا حيث طمحت الثورة البلشفية إلى «الديمقراطية» بالعنف الثوري (الديمقراطية الشعبية) فقد قام النظام السوفياتي وانتهى ـ وحلم الديمقراطية ما زال حلماً بالنسبة إلى شعوب روسيا والشعوب التي حذت حذوها.

ويحار الباحثون في شؤون الديمقراطية في العالم الثالث بالنسبة إلى الظاهرة الديمقراطية الهندية؛ كيف يمكننا تفسير وجود ديمقراطية متصلة ومستمرة ـ على رغم كل التحديات ـ في بلد آسيوي فقير ومزدحم بالسكان كالهند؟

إن السر، في تقديري، يعود إلى جذور فلسفة «اللاعنف» الضاربة بعمق في صميم التراث الهندي المجتمعي المعاش، والتي أحياها المهاتما غاندي في ثوب سياسي جديد مع حركة التحرر الوطني، وفي إطار «حزب المؤتمر».

وما «اللاعنف»، إذا ترجمناه سياسياً وعصرياً؟ أليس هو اعتماد الحوار والتطور السلمي وحل الخلافات بروح التسوية والتفاهم التي هي جوهر التعاطي الديمقراطي؟ ثم أليس اللاعنف هو ضمانة الاستقرار السياسي الاجتماعي إلى أن يثمر ديمقراطياً؟ لقد تجنبت الهند باللاعنف محاذير الانقلابات والثورات التي دمرت الطريق الديمقراطي في العالم الثالث. وعلى الرغم من أن الصين تبدو أكثر قوة وتماسكاً، إلا أنها تبدو «متخلفة» بالنسبة إلى الهند ديمقراطياً وسياسياً. الفارق الأساسي أن ظروف التطور السياسي في الصين قد ارتبطت بالعنف الثوري، بينما تمسكت التجربة الهندية باللاعنف السياسي، أي بالتطور السلمي.

وأكبر تهديد للديمقراطية الهندية سيكون انجراف الطوائف الهندية المتعايشة حتى الآن باللاعنف إلى دوامة العنف الطائفي، كما يحدث الآن في بعض مناطق الهند بين السيخ والمسلمين والهندوس.

وبنظرة الطائر إلى تجاربنا السياسية العربية، ليس من الصعب أن نلاحظ أن الدول العربية التي شهدت استقراراً أطول، في ظل نظمها التقليدية، هي اليوم أكثر انفتاحاً وتقبلاً للتطور الديمقراطي، بينما الدول التي دخلت في دوامة العنف الثوري أو اضطرتها ظروفها إلى ذلك، فهي ما زالت الأبعد عن الإمكانية الديمقراطية.

ثانياً: تحتاج الديمقراطية ـ في مفارقة جدلية ـ إلى «رحم» دولة قوية متماسكة ينمو جنينها بداخله. يخطىء دعاة الديمقراطية إذا تصوروا أن حلمهم الديمقراطي سيقترب أكثر إذا هم انتقصوا الدولة أو قلقلوها أو فككوها.

الدولة القوية والديمقراطية المستمرة صنوان لا يفترقان، بعكس ما يتوهم بعضهم. وعندما تضعف الدولة أو تفقد الثقة بنفسها، فإن أولى ضحاياها هي الديمقراطية.

إن الدول الاستبدادية التي تبدو «قوية» للمراقبين في الخارج، كما بدا الاتحاد

السوفياتي، وكما تبدو الصين نسبياً حتى الآن، هي في واقع الأمر دول ضعيفة من الداخل لا تجرؤ على الخيار الديمقراطي وعلى حمل جنين الديمقراطية في جوفها الضعيف والمريض.

أما الدول القوية، فعلى ما نسمع عنها من مشكلات داخلية، فهي التي تواصل المسار الديمقراطي على رغم تلك المشكلات الداخلية، بل تحلها بالديمقراطية.

إذاً في سباق الأولويات التاريخية العربية، يبرز السؤال الصعب: «هل من الممكن بناء ديمقراطية راسخة، قبل ترسيخ دولة مكتملة النمو؟».

لذلك، فإن أي تغيير لتحقيق الديمقراطية لا بد من أن يأخذ في اعتباره علاقتها العضوية بطبيعة الدولة ومستوى نموها ودرجة استعدادها لذلك، وإلا فإنه بناء في الهواء وخارج عربة التاريخ. لذلك تخفق النظم «الديمقراطية» المقتبسة من الخارج، لأنها لا تندمج في التركيبة العضوية للدولة ومجتمعها، أي لا تُستنبت محلياً.

وهكذا نجد أن الوضع السياسي العربي بين الدولة والديمقراطية يتنازعه اعتباران متعارضان ومتناقضان: اعتبار موضوعي وآخر ذاتي.

الاعتبار **الموضوعي**، يتعلق بضرورة بناء الدولة وترسيخها في هذه المرحلة، باعتبار ذلك من أولويات التطور التاريخي الذي ما يزال العرب ـ من حيث عملية بناء الدولة ـ في أول مراحله.

أما الاعتبار **الذاتي**، فهو المتعلق بالرغبة العامة في تحسين الأوضاع السياسية وتغييرها نحو الأفضل، وتحقيق درجة معقولة من الحرية والممارسة الديمقراطية، أسوة بالدول المتطورة، ليتحقق للإنسان الحد الأدنى من الخبز مع الكرامة. ولا كرامة من دون حد أدنى من الحرية.

والإشكالية أن كيان الدولة العربية ـ من حيث وجودها كدولة ـ لا يزال لا يحتمل بقوة التعددية الديمقراطية، لأن التعدديات العصائبية المترسبة لم تنصهر بعد في بوتقة الدولة الحديثة والمجتمع الحديث. وهذا النوع القديم من التعددية سرعان ما يغطي التعددية الديمقراطية ويحل محلها بشكل يتجاوزها إلى ما يشبه الفوضى أو الحرب الأهلية. وقبل قرون شخّص ابن خلدون هذه الظاهرة بالقول: «إن الأوطان الكثيرة العصائب قلّ أن تستحكم فيها دولة»، فكيف يمكننا ممارسة الحرية والديمقراطية من دون كيان وسياج دولة يوفر لها البوتقة اللازمة والحامية؟ علماً أن الدول الديمقراطية العريقة نمت أولاً، ثم استقرت من حيث هي دول، ثم تحولت تدريجياً إلى دول ديمقراطية.

فهل من الممكن أن تكون حرية وديمقراطية خارج الدولة؟ إذا كانت «الدولة بلا

حرية ضعيفة متداعية» ـ وهذا ما يتطلب من السلطة العربية بالضرورة إدخال عنصر الحرية في معادلة بنائها المؤسسي الجاري للدولة ـ فإن الوجه الآخر للمسألة «أن الحرية خارج الدولة طوبى خادعة»، بحسب تعبير عبد الله العروي[1]. فلا مهرب إذاً ـ للحرية وللثورة ـ من العودة إلى حقيقة الدولة وواقعها: «وكل من أراد إسقاط دولة، بغير منطق الدولة، لا محالة منكسر دون مطمحه».

إذاً، السؤال المطروح، في صيغ مختلفة لكل فكر جدي هو التالي: «كيف الحرية في الدولة، والدولة بالحرية؟» حسبما يطرحه ـ بحق ـ العروي[2].

إنهما توأمان سياميان والفصل بينهما، أو التفكير في أحدهما بمعزل عن الآخر، يؤدي في النهاية إلى الإضرار بهما معاً.

فكيف يستطيع الفكر السياسي العربي ـ سلطة ومعارضة ـ إقامة هذه المعادلة الدقيقة والصعبة في الواقع الفعلي، في ضوء الإشكالية التاريخية الراهنة بين الضرورتين: على ما بين المرحلتين من مسافة زمنية تطورية ـ كان لا بد منها ـ في الحالات التاريخية المشابهة لعمليتي تأسيس الدولة، ثم تغييرها بالديمقراطية، وكيف سيتمكن العرب من إنجاز العمليتين معاً تحت تسارع اندفاعة التاريخ المعاصر وضغط أحداثه ومتغيراته؟

ومن البدهي أن الخطوة الأولى نحو ذلك تتمثل في وعي هذه الإشكالية على النحو الصحيح مع غيرها من الخصوصيات المجتمعية والتاريخية بشأن الديمقراطية.

ومن هذه الخصوصيات أيضاً أن العرب بين وضعهم القطري والقومي، وتجاذبهم التراثي والعصري، وتأرجحهم بين النظم السياسية والاقتصادية المختلفة، ما زالوا في حالة اللاحسم الحضاري والقومي والسياسي منذ دخولهم العصر الحديث. والملاحظ بالمقارنة أن المجتمعات والأمم التي اختارت الطريق الديمقراطي، قد استطاعت أن تفعل ذلك بعد القيام بحسم تاريخي ـ حضارياً وقومياً وسياسياً ـ أدى إلى استقرارها على خيار محدد وثابت ومُجمَع عليه من دون انعطافات قسرية، فتمكنت من سلوك النهج الديمقراطي.

والسؤال عربياً: هل تستطيع ديمقراطية وليدة احتمال وضعية اللاحسم الكبير بهذا الشكل، أو توفير الرافعة القوية بذاتها لإحداث الحسم التاريخي على مستوياته المذكورة؟ علماً أن مثل هذا الحسم في تجارب ديمقراطية أخرى قد احتاج إلى وسائل غير ديمقراطية، كالحرب الأهلية الأمريكية والثورة الفرنسية وحسم الوحدة

(١) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ص ٣٠ و١٦٧.

(٢) المصدر نفسه.

الالمانية. . . الخ. ، وأن الظرف التاريخي مختلف والظروف المعاصرة لن تسمح على الأرجح بعمليات حسم كهذه.

لكن يبقى السؤال كيف من الممكن أن تنمو الديمقراطية العربية بهدوء أمام هذا الكم من قضايا اللاحسم التاريخي أمامها، وكلها تتطلب حسماً، أي ما هو أكثر وأقوى من الآليات الديمقراطية المجردة؟ واللافت أن الديمقراطية في تاريخ الأنظمة العربية تبدو غالباً مرحلة انتقالية ومحطة استراحة بين دكتاتوريتين: استبدادية استهلكت ذاتها، واستبدادية أخرى تتأهب. فلا بد إذاً من التمحيص لمعرفة إن كانت الديمقراطيات المعلنة عربياً استراتيجيا أم تكتيكاً؟!

من هذه الإشكاليات التي تتطلب حلاً أيضاً: طرح وإنضاج مفهوم للدولة الإسلامية ونظرية الحكم الإسلامي، بما يميز بين دائرة الديني ودائرة السياسي ضمن الدولة الإسلامية، وأعني بدائرة السياسي مجال الشورى التي من الممكن للديمقراطية أن تنمو في إطاره إسلامياً.

ـ ٤ ـ

إن الدولة في الإسلام ذات طبيعة مزدوجة، فهي دولة دينية شرعاً وعقيدة بسلطة مدنية بشرية حكماً وإدارة. هي دولة تستمد شرعيتها من الله وتستمد سلطتها من الأمة.

من هنا من الضروري، بعد التسليم بوجود الدولة في الإسلام، التمييز داخل إطار هذه الدولة بين الديني والسياسي، خصوصاً في ما يتعلق بالوصول إلى السلطة وممارستها وتداولها بين الحكم والمعارضة التي يجب أن تحسم مدنياً، أي شورياً وديمقراطياً.

أما إذا ظل هذا التعاطي للسلطة والخلاف عليها خاضعاً لمفاهيم التكفير والتفسيق والتمذهب الديني العقيدي والفقهي التي سادت بين المسلمين في التعاطي السياسي قديماً، فلا مستقبل للديمقراطية. هذه مسألة لا تحتمل المداورة وعلى الجميع مواجهتها.

إن وضع الحدود التمييزية الفاصلة، في هذا الصدد، مع عدم الفصل المطلق بين الدين والسياسة في الإسلام في الوقت ذاته، سيكون من أصعب المهام في النظرية وفي الممارسة أمام الديمقراطيين الإسلاميين، خصوصاً إن أمكن وجود مثل هذا الصنف النادر في العالم الإسلامي، والذي نرجو ألا يكون بهذه الندرة مستقبلاً.

هذه قضايا نظرية أرى من الضروري مواجهتها فكرياً إن كنا نريد تأسيساً عربياً للديمقراطية على المدى الطويل يتجاوز الأماني والشعارات، كما قلت.

ـ على المستوى التجريبي والتطبيقي الراهن، أرى أن نتقبّل وأن نشجع أية تقاليد

وأوضاع وتوجهات في البيئة الاجتماعية والسياسية العربية قابلة للتطور ديمقراطياً مهما كانت متواضعة أو تعرضت لانتكاسات.

ـ القنوات المفتوحة التقليدية أو المتاحة بأي شكل بين الحاكمين والمحكومين حتى ولو لم تكن مقننة، يجب الاستفادة منها وتطويرها.

ـ الحريات النسبية لتداول المطبوعات ودخولها مكسب ثمين يجب العض عليه بالنواجذ، هذا مع تشجيع منابر التحاور وتبادل الأفكار والتعبير عنها بأي شكل.

ـ إن كانت ثمة شورى للقبيلة أو شورى للطائفة، فلنتقبلها ولنحاول تطويرها... وأمرنا إلى الله!... مع تقبل ما ينشأ عنها من مجالس تمثيلية قابلة مستقبلاً للتطوير.

في اليمن بعد عهود من الخطاب الجمهوري الماركسي، ثمة عودة ملحوظة إلى كيان القبيلة وشروع في تكوين لمجالس إدارتها ودفاع معلن وصريح عن مشروعيتها، وهذا أفضل من القبلية المقنّعة والمستترة بأزياء التقدمية والثورية في المجتمعات التي تتصور نفسها تقدمية. إذا كان مجتمعنا قبلياً أو طوائفياً، فلنعترف بذلك، ولننطلق من هناك تطويراً وتغييراً. إن أي تطوير وتحديث هو في واقع الأمر امتداد لما قبله من تراكم وبذور وتوجهات في ظل البنى والتركيبات التقليدية، وليس وصفة انقلابية بين عشية وضحاها. هكذا ثبتت تجربة اليابان. وهكذا، كما أشرنا، تطورت الديمقراطية الهندية المدهشة والنادرة من تقاليد اللاعنف البوذي والهندوسي. بل الأهم من ذلك كله عربياً، أن تجربة الإسلام العظيمة والمتقدمة انطلقت اجتماعياً وتاريخياً من معطيات المجتمع والواقع العربي بعد أن أعطتها أبعاداً جديدة ومتقدمة. لقد حفظنا عن ظهر قلب كتابات روسو عن الديمقراطية، ولكنها لم تقربنا من الديمقراطية، فمن يدلنا على كيفية الإمساك بآخر ما وصلت إليه خيوط نسيجنا المجتمعي التقليدي لننطلق منها وننسج على منوالها، فهذا هو الجهاد الأكبر في الديمقراطية... هذه أم المعارك!

وأخطر ما يتهدد مستقبل الديمقراطية في اللحظة التاريخية العربية الراهنة، ارتداد السلطة إلى جذورها العصبوية الموروثة ـ عسكرياً أو قبلياً أو طائفياً ـ والتخلي عما تحقق وحققته السلطات ذاتها من تقدم وتحديث نسبي، مقابل ارتداد قوى المعارضة الشعبية اليائسة إلى الجذور العصبوية ذاتها. وعندئذ ستكون العودة إلى نقطة بداية الفتنة في تاريخنا، والتي لن توقفها إلا نقطة بداية الاستبداد لوقف الفتنة... كما حدث في صدر تاريخنا أيضاً، فنخسر رهان الديمقراطية اليوم كما خسرنا رهان الشورى بالأمس.

الفصل الخامس

مكونات الواقع العربي الراهن وأزمة ممارسة الديمقراطية(*)

أحمد الأصفر اللحام(**)

مقدمة

يتّصف تاريخ المجتمع العربي بتنوع مظاهره الحضارية والثقافية التي تتبدل أشكالها وألوانها منذ أقدم العصور، تبعاً للمراحل التاريخية التي قامت في أساسها على سلسلة من التطورات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المتنوعة. غير أن كل مرحلة جديدة لم تكن لتلغي المظاهر الثقافية والحضارية والاجتماعية التي ورثتها عن المراحل السابقة، إنما جاءت لتأخذ موقعاً جديداً في مسار التطور يضاف إلى المواقع التي تبوأتها المظاهر الحضارية السابقة، فكانت امكانية التعايش والاستمرار بين المظاهر الحضارية والثقافية المتنوعة أوسع من امكانية سيطرة ثقافة واحدة على أوجه النشاط الاجتماعي والاقتصادي. وهذا ما يفسر التنوع الواسع في المظاهر الحضارية والثقافية القائمة.

لقد ترك الآراميون والكنعانيون والكلدانيون والآشوريون والفينيقيون والمصريون، وغيرهم الكثير، نماذج حضارية وثقافية واسعة، ربما وجدنا آثارها اليوم على نطاق واسع. ومع ذلك، فإن أكثر الثقافات التي أخذت بالانتشار هي تلك التي تفاعلت مع الثقافات الدينية، وخصوصاً ما ارتبط منها بالديانات السماوية الثلاث.

(*) نشر في: المستقبل العربي، السنة ١٨، العدد ١٩٨ (آب/أغسطس ١٩٩٥)، ص ٤ ـ ١٧.

(**) كاتب من سوريا.

لقد كانت المنطقة العربية موطناً لظهور هذه الديانات وانتشارها في كل بقاع العالم، الأمر الذي جعل التخلي عنها في غاية الصعوبة، لذلك كانت امكانية التعايش بينها أوسع من امكانية سيطرة ديانة محددة سيطرة مطلقة. ومع أن الإسلام هو من أكثر الديانات انتشاراً، إلا أن حامليه يتفاعلون معه على أسس متنوعة مرتبطة بالمظاهر الحضارية والثقافية التي تراكمت في المجتمع العربي منذ فترة طويلة من جهة، وبمستويات تمثلهم هذه المظاهر من جهة ثانية. وفي ذلك يكمن الأساس الاجتماعي لتنوع التيارات الفكرية والايديولوجية التي اتخذت الإسلام أساساً لها على مستوى الفكر والعقيدة في الآن ذاته.

ويُسهم التنوع القائم في المجتمع العربي الراهن في تحديد قنوات خاصة لممارسة الفعل، الأمر الذي يجعل مجال الفعل الديمقراطي محدداً بشروط موضوعية متنوعة تتفاعل مع الخصائص الذاتية للأفراد، لتجعل هذا التنوع قادراً على توليد ذاته بحكم الارتباط العضوي بين العناصر الثقافية الفرعية، وبين الكل الاجتماعي الذي يضمها جميعاً. لقد تحولت التنوعات الثقافية التي أخذت تبرز في المراحل التاريخية المختلفة إلى تباينات فكرية وثقافية تقوم بينها علاقات تنافر وتضاد، وتبرز بينها مظاهر الاختلاف بدرجة تزيد على مظاهر التوافق، على الرغم من اتساع هذه المظاهر بالمقارنة مع المظاهر الأولى. وقد انعكس ذلك على مصادر شرعية السلطة السياسية بين الدول العربية، وبين تيارات الفكر العربي المتعددة. فما يقوم عليه نظام سياسي في دولة، وتسوّغه اتجاهات محددة، ترفضه دولة أخرى بحكم الاختلاف في الايديولوجيا التي تقوم عليها، فيعدّ ما هو قائم في الدول الأخرى شكلاً من أشكال التسلط الذي لا يستمد مقوماته من رضى مواطنيه، لذلك برز التباين واضحاً في فهم السلطة ومصادر شرعيتها، وأدى إلى غياب التصور الموحّد لشرعية السلطة السياسية.

أولاً: مظاهر الوحدة والتنوع في التراث الحضاري العربي

يكشف العرض التاريخي لتطور الفكر العربي الإسلامي منذ ظهور الإسلام وانتشاره في الجزيرة العربية والمشرق العربي عن مظاهر الوحدة والتنوع في مكوناته، والتي أصبحت في ما بعد مظاهر اختلاف وتناقض بحكم غياب التمثل الصحيح للإسلام الذي تعدّ الوحدة بالنسبة إليه العنصر الأساسي فيه. فقد ظهر التباين في تمثل الدين الجديد أول ما ظهر في عهد النبوة ذاته، إذ ميز القرآن الكريم بين المؤمنين والمسلمين، والمؤلفة قلوبهم والمنافقين، ولم يقم هذا التمييز على اعتبارات تتعلق بالسلوك الخارجي الذي بالإمكان رصده وتحديد معالمه، إنما على اعتبارات كيفية تتعلق بمدى تمثل العقيدة وتأثيرها في أعماق النفس الإنسانية، وهي اعتبارات يصعب تحديد معالمها في السلوك الظاهر، ويصعب استخدامها من قبل الأفراد العاديين. وإذا كان النبي ﷺ قادراً على التمييز بين هؤلاء بفضل الوحي، فإن المسألة أصبحت أكثر تعقيداً

في المرحلة التي تلت وفاة النبي ﷺ وانتقاله إلى الرفيق الأعلى، حيث ظهر التباين في فهم النصوص القرآنية والسنّة النبوية الشريفة تبعاً لمستويات تمثل العقيدة الإسلامية، وبدا هذا واضحاً حتى في مستوى الاجتهادات التي مارسها كبار الصحابة والتابعين، بما فيهم الخلفاء الراشدون أنفسهم.

لقد أخذ كل فريق من الخلفاء، بعد وفاة النبي ﷺ وانتقاله إلى الرفيق الأعلى، يرسم سياسة اقتصادية واجتماعية تستند إلى فهمه الإسلام، وليس الإسلام في حقيقته، فبرز التباين الواضح في سياسات العطاء التي كانت تمثل آنذاك محور السياسة الاقتصادية. وكان الاختلاف واضحاً بين الخليفتين أبي بكر، وعمر. وما إن استقر عثمان حتى أقر سياسة اقتصادية من نوع ثالث تختلف بقدر ما عن السياستين السابقتين. وكذلك الإمام علي الذي أقر سياسة اقتصادية لها خصوصياتها أيضاً. والملاحظ أن الجميع قد اعتمدوا على الإسلام كمصدر للتشريع[1]، وعلى الرغم من ذلك برز التباين الذي يعود في حقيقته إلى تباين مستويات تمثل الدين الجديد. وإذا لم نكن في وضع لنقرر من هو أقرب إلى الدين القويم، فإننا نستطيع على الأقل تقرير أن فهم النص القرآني يرتبط دائماً بشخص الفاعل، وبالتجربة الذاتية والشخصية التي عاشها.

واتسعت التباينات في الفترات اللاحقة، حيث أخذت الاجتهادات بالتزايد والتفسيرات القرآنية بالتنوع والتعدد إلى درجة أن بعض الاجتهادات أصبح خروجاً واضحاً عن الإسلام في نظر الكثير من فقهاء الإسلام، ولم يتوقف الأمر عند حدّ معين لأن آفاق الفكر الإنساني واسعة الأرجاء، لا حدود لها. والمشكلة التي جابهت المسلمين منذ ذلك الحين تكمن في أن كل جماعة من المسلمين اعتمدت رأياً في التفسير وسعت جاهدة لرفض الآراء الأخرى، ونفيها، والعمل على محاربتها انطلاقاً من أن فهمها هو الأكثر توافقاً مع الدين الحنيف، وانطلاقاً من أن الآراء الأخرى جاءت دخيلة على الإسلام عبر أناس لا يمتّون إلى الإسلام بصلة، فتحوّلت بذلك التنوعات القائمة في إطار الوحدة إلى تناقضات أخذت تهدد بنية المجتمع ووحدته.

وإذا كان الاجتهاد بالتعريف، كما يرى الغزالي، هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي، أو كما يرى البيضاوي بأنه استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية[2]، فهذا لا ينطوي بالضرورة على تحصيل الحكم الشرعي بالمعنى

(١) انظر على سبيل المثال: سيد قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام** (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٤)، ص ٢٢٧ وما بعدها، ومحمد عمارة، **الإسلام وفلسفة الحكم**، ٣ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧)، ص ١١٦ وما بعدها.

(٢) نادية شريف العمري، «اجتهاد الرسول ﷺ،» مراجعة ايمان عيناني، **الاجتهاد**، السنة ٢، العدد ٨ (صيف ١٩٩٠)، ص ٢٥٩.

الأول، ولا على إدراكه بالمعنى الثاني. ومع أن بعضهم يميل إلى القول بأن كل مجتهد مصيب، يميل آخرون إلى القول بجواز التخطئة. ومع ذلك، فإننا نتعامل مع أحكام الاجتهاد في كثير من الأحيان، بل في معظم الأحيان، على أنها صحيحة وغير قابلة للطعن، فقد اعتُمدت أحكام شرعية هي في حقيقتها آراء شخصية أكثر مما هي أحكام شرعية بالمعنى الدقيق، فكثيراً ما كانت دعوة بعضهم إلى مقاطعة فريق من المسلمين أو محاربته تلقى انتشاراً واسعاً وتأييداً من قبل مفكرين وفقهاء، فضلاً عن العامة من الناس، لمجرد أنها اجتهاد مارسه فقيه أو عالم، وهي في حقيقتها ليست أكثر من رأي شخصي لا يعكس بالضرورة حكم التشريع أو رأي الدين.

فالاجتهاد، بهذا المعنى، سلاح ذو حدين، فإذا ما أُحسن استخدامه كان ذلك داعياً إلى حلّ مشكلات الواقع بشكل يسهم في تحسين أحوال المسلمين وتلبية حاجاتهم، والشرط في ذلك أن يقوم الاجتهاد على ثقافة واسعة تستوعب مشكلات العصر وقوانين تغيّر الواقع، وتؤمن بأن التعدد في الآراء هو حقيقة لا مناص منها، ولا يجوز بالتالي فرض أي نوع من أنواع الاجتهاد أو الأحكام التي يستخلصها هذا المجتهد أو ذاك على الآخرين. وإذا لم يقم الأمر على أساس ذلك فلا غرابة في أن ينطوي على مخاطر عديدة يتحول الاجتهاد بعدها إلى معول للهدم كما كان حاله في بعض المراحل التاريخية من المجتمع العربي. فإذا ما ساد الاعتقاد بأن الأحكام المستخلصة هي أحكام الشريعة ذاتها، وأن مخالفتها تنطوي على خروج واضح عن الإسلام وأحكامه، فإن التوجّه نحو فرض الآراء على الآخرين سيبدو واضحاً، وسيتبعه كثير من الانقسام والتجزؤ. وفي ذلك يكمن الجانب السلبي من الاجتهاد.

وفي ضوء هذا التصور، من الممكن تفسير كيفية صدور الكثرة والتعدد عن الأصل الواحد، وكيفية ظهور التنوع في اطار الوحدة، وقد يعدّ ذلك مدخلاً تحليلياً لدراسة واقع المذاهب الدينية في الإسلام التي أخذت بالانتشار منذ عصر الخلفاء الراشدين، ثم تزايدت وتعدّدت بحكم تغييرات الواقع، وتنوع الاستجابات المرتبطة بتحديات الواقع التي برزت أمام السلطة السياسية، وأمام المفكرين وعلماء الدين على حدّ سواء، إلى أن أصبحت كما هي عليه في المراحل اللاحقة.

فالواقع الاجتماعي، وعلى امتداد الوطن العربي، ينطوي على تعدّد الاتجاهات والمذاهب الفكرية، غير أن المشكلة لا تكمن في هذا التعدّد لأنه نتيجة تلقائية لتنوع الاستجابات المرتبطة أساساً باختلاف الأفراد وتباين خصائصهم، وفي تنوع ظروف الواقع أيضاً بين آن وآخر، لكنها تكمن في كيفية التعامل مع هذا التنوع الذي يتحوّل لدى بعضهم إلى مظهر من مظاهر الاختلاف والتناقض.

ثانياً: مظاهر الوحدة والتنوع بين التكامل والتضاد في المنظومة المجتمعية

يلحظ المتتبع لتاريخ العرب الحديث، منذ بدايات عصر النهضة، أنه أخذت تظهر منذ ذلك الحين تيارات فكرية أكثر حداثة على أثر اتصال العرب بالحضارة الغربية. وقد قام بعض هذه الاتجاهات على أساس الفكر القومي، وبعضها الآخر قام على أساس الفكر الاشتراكي، ومنها أيضاً ما قام على أساس التزاوج بين التيارين. إلا أن هذا التعدد في اتجاهات الفكر العربي الحديث لم يكن أحسن حالاً من تيارات الفكر الديني. فقد ظهرت التناقضات مرة أخرى، وأخذ كل فريق يدعو إلى رفض الآراء التي يدعو إليها الفريق الآخر، وخصوصاً تلك التي لا تتوافق مع أطروحاته النظرية والايديولوجية، فالأصوليون يجتهدون بين حين وآخر، ويصدرون من الفتاوى التي تعزز الفرقة وشقّ الصفوف. فبعضهم يرى عدم جواز الصلاة خلف فئة من فئات المسلمين، أو طائفة أخرى سعياً وراء إقرار الحق وإعلان كلمة الله، حتى لو كان ذلك غير مستساغ في الوسط المعني أو المحيط العام[٣]. وبعضهم الآخر يدعو إلى تكفير طوائف إسلامية محددة، والنظر إلى رعاياها على أنهم أشد كفراً من اليهود والنصارى، فأجاز سلب أموالهم وسبي نسائهم وحرّم مشاكلتهم، وغير ذلك. وقد أثارت هذه الفتاوى حفيظة طوائف عدة من المسلمين، الأمر الذي دفع هيئة تحرير مجلة عربية حديثة لتخصص عدداً كاملاً من أعداد مجلتها لمناقشة مضمون هذه الفتوى وتوضيح بطلانها[٤]. وقد نجد إلى جانب ذلك خطاباً آخر ينطوي على مظاهر النقد والتجريح بشكل غير مباشر، خصوصاً عندما يحاول فريق من الباحثين أن يحلل عقائد الطوائف الإسلامية المختلفة ليظهر تناقضها مع جوهر الإسلام، واختلافها عنه، واعتبارها واحدة من مظاهر تأثير الفكر غير الإسلامي في الإسلام، وكأن المقولات الفكرية التي تؤمن بها هذه الطوائف هي مزيج من الإسلام والنصرانية والوثنية واليهودية والبرهمية والزرادشتية وغيرها[٥]، الأمر الذي يسهم في تعزيز مظاهر

---

(٣) انظر مثلاً فتوى الشيخ عبد العزيز بن باز الصادرة بتاريخ ١٣٩٥/٩/٣هـ إلى أعضاء الهيئة التعليمية السعودية في اليمن والتي عدل عنها في ما بعد بتاريخ ١٣٩٦/٩/٢٤ هـ، أي بعد عام تقريباً على أثر الملاحظات والانتقادات التي وجهت إليه.

(٤) انظر في هذا المجال العدد الثالث من مجلة سومر الصادر بتاريخ ٢٣ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩١، والذي كتب فيه كل من: عمر أبو زلام، وعبد الله الزين، وجميل ترابي، وأسعد علي، وعارف تامر وغيرهم. وقد عالجوا في هذا العدد مسألة فتوى الديار المصرية المنشورة في جريدة **الاهرام**، ١٩٩١/٩/٢٨، والتي يذهب فيها الشيخ محمد سيد الطنطاوي إلى تكفير بعض الفئات الإسلامية، وخروجها عن الإسلام.

(٥) انظر على سبيل المثال ما صدر عن مجمع البحوث الإسلامية في: مصطفى التير، «البابية والبهائية في الميزان،» (أيار/مايو ١٩٧٢)، ص ٦٢، وقد دوّن على هذا المنشور عبارة «هدية من مجلة الأزهر».

الانقسام والتجزئة في بنية المجتمع العربي.

إن الأطروحات السابقة لم تصدر عن جهات أو أفراد منعزلين، إنما أقرتها مؤسسات رسمية تتصل بالأنظمة السياسية القائمة. وإذا أردنا تناول الاجتهادات الشخصية في هذا المجال لما استطعنا حصر حتى ولا نسبة ضئيلة مما كتب في هذا الموضوع، الأمر الذي يعزز في تصورنا مذاهب الاختلاف والتباين، ويقلل من احتمالات التقارب والتوافق، ويرتب، كما يرى فهمي هويدي، على هذا الواقع، القائم على أساس التعصب المذهبي والذي يؤدي إلى قطع الصلات والحوار بين المذاهب المتنوعة، نتيجتين أساسيتين، فضلاً عن أنه يسهم في تخريب وحدة الصف الإسلامي. أما النتيجتان فهما إهدار فرصة تصحيح المعتقدات المنحرفة بحكم غياب الاتصال من جهة، وعزل بعض الأقليات الإسلامية التي تعيش في دول افريقية وآسيوية متعددة من جهة أخرى[٦].

ويبلغ الأمر بأعلام الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر إلى حدّ الوقوف بحزم ضد مظاهر الارتباط القومي بين الدول العربية لينظروا إلى الفكرة القومية بوصفها معادية للإسلام وللمسلمين، وفي ذلك يقول ساطع الحصري، وهو أحد أعلام الفكر القومي: «. . . إن آراء المعارضين للفكرة القومية، بناء على حجج دينية، ظلت تسيطر على أذهان الكثيرين مدة طويلة، وبذلك أعاقت كثيراً نشوء الفكر القومي في البلاد العربية»[٧]. ويستشهد ساطع الحصري ليدلل على ذلك بأعلام مشهورين، مثل محمد فريد، وأحمد عرابي باشا، ومحمد مصطفى المراغي. كما إنه يستشهد بأعلام آخرين ليدلل على عدم التعارض بين القومية والدين، ومن هؤلاء عبد الرحمن الكواكبي، وعبد الحميد الزهراوي، وجمال الدين الأفغاني.

أما الزعيم المصري المشهور محمد فريد، فيرى في مقتل السلطان عثمان جريمة كبيرة، وكفراً صريحاً، فهي إثم ما بعده إثم إلا الكفر المبين، وإذا كانت مخالفة السلطان كفراً بنص الكتاب الشريف، في رأي محمد فريد، فما هو حكم قتله؟ إنها فعلة شنعاء، وكبيرة شعواء[٨]. وما ذلك إلا لأن السلطان هو الخليفة المعظّم. ويكشف ذلك، كما يرى ساطع الحصري، كيف أن التعصب الديني يعمي أحياناً البصائر، ويعزو إلى الدين ما هو أبعد الأمور عن الدين. ويمضي أحمد عرابي باشا في توجه مماثل، حيث ورد في مذكرة له: «. . . لم يخطر ببالي أصلاً الاقتداء بالفاتحين

---

(٦) فهمي هويدي، «فض الاشتباك الفكري بين المسلمين،» **العربي**، السنة ٣١، العدد ٣٥١ (شباط/فبراير ١٩٨٨)، ص ٨٤.

(٧) ساطع الحصري، «القومية والدين في البلاد العربية،» في: مؤسسة ناصر للثقافة، **حصاد الفكر العربي الحديث في القومية العربية**، إعداد لجنة من الباحثين (بيروت: المؤسسة، ١٩٨٠)، ص ١٨٠.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٨١.

والمتغلبين... ولا تأليف دولة عربية كما أرجف المرجئون، لأني أرى ذلك ضياعاً للإسلام عن بكرة أبيه، وخروجاً على طاعة الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله». وكذلك يرى محمد مصطفى المراغي أنه «... غير خاف عليكم أن الدين لم يذهب إلى العصبية الجنسية، ولم يفرق بين العربي وغير العربي، وجعل الأمة الإسلامية وحدة لا فرق بين أجناسها...» و«... ان الاتجاه بالتفكير إلى الوحدة التي يتطلبها القرآن هو الذي يتحتم على علماء المسلمين»[٩].

وإلى جانب ذلك يرى سيد قطب أن الصراع الحقيقي القائم في العالم المعاصر لا يكمن بين الكتلتين الغربية والشرقية (كما كان الأمر واضحاً في حينه)، إنما هو بين هاتين الكتلتين من جهة، والإسلام من جهة أخرى. فالإسلام هو القوة الحقيقية التي تقف ضد الفكرة المادية التي تدين بها أوروبا وأمريكا وروسيا والصين على حد سواء[١٠].

أما التيار الليبرالي، فكان له شأن آخر، فهو لا يعير إلى التراث الإسلامي أي اعتبار يستحق النظر إليه والتفاعل معه، لأن في ذلك مظهراً من مظاهر التخلف. فالحكومة العربية، كما يرى سلامة موسى، كانت في أرقى أوقاتها وأحسنها حكومة استبدادية «ولا عبرة لما يقال بأن الإسلام يأمر بالشورى، فإن عمر بن الخطاب نفسه لم يكن يستشير أحداً في ما يراه خيراً لرعيته، علاوة عن أن مفهوم الشورى نفسه لا يتضمن معنى الالتزام، وتدل خطب الخلفاء جميعاً أنهم كانوا ينظرون إلى أنفسهم نظرة بابوية، بل إن البابا نفسه قد يُعدّ دستورياً إذا ما قيس إليهم»[١١].

ويرى سلامة موسى أن الرابطة الدينية أصبحت في الوقت الراهن وقاحة، لأننا «نحن أبناء القرن العشرين أكبر من أن نعتمد على الدين جامعة تربطنا... وقد شبعت تركيا من الجامعة الإسلامية ونفضتها عن نفسها، وتخلصت منها، لا لأنها أضاعت دينها، ولم تعد تؤمن به، بل لأنها لم تعد تؤمن بفائدة الجامعة الإسلامية بعد أن خبرتها في الحرب الكبرى فوجدتها قصبة مرضوضة لا تغني ولا تنفع»[١٢]. والسبب في ذلك هو أن الجامعة الإسلامية تتأخر عن الزمن الحاضر بنحو ألف سنة. فقد كانت أوروبا خاضعة للجامعة المسيحية التي كانت أصل الحروب الصليبية، وقد أسفت أوروبا على ارتباطها بهذه الجامعة، ولم تعد إليها بعد أن خسرت الكثير من الأموال والأرواح[١٣].

---

(٩) المصدر نفسه، ص ١٨٣ ـ ١٨٤.

(١٠) قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص ٢٩١.

(١١) سلامة موسى، «التردد بين الشرق والغرب،» في: مؤسسة ناصر للثقافة، المصدر نفسه، ص ٣٣٩.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٢.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٤٣.

والحل الصحيح، برأي سلامة موسى، يكمن في تعزيز الارتباط مع أوروبا، فالرابطة الحقيقية التي تثبت وتترسخ ولا تتزعزع هي رابطة الحضارة والثقافة، «هي رابطتنا بأوروبا، التي عنها أخذنا حضارتنا الراهنة، ومنها تثقفنا ثقافتنا الجديدة. أجل يجب أن نرتبط بأوروبا، وأن يكون رباطنا بها وثيقاً، نتزوج من أبنائها، وبناتها، ونأخذ عنها كل ما نجد فيه من اختراعات واكتشافات، وننظر إلى الحياة بنظرها، نتطور معها في تطورها الصناعي، ثم في تطورها الاشتراكي والاجتماعي، ونجعل أدبنا يجري وفق أدبها بعيداً عن منهج العرب...»[١٤].

وعلى طرف ثالث يحاول الشيوعيون عموماً تحليل مظاهر التباين القائمة في المجتمع العربي، قديماً وحديثاً، على أساس الانقسامات الطبقية بين أفراد المجتمع الواحد. وإذا كان هناك تنوع في تمثل قيم الإسلام، وشرائعه، فذلك مرتبط بالوضع الطبقي الذي تشغله الفئات الاجتماعية في التنظيم الاجتماعي العام. فالحروب التي شهدتها المنطقة العربية في مرحلة صدر الإسلام والخلفاء الراشدين، هي صراعات طبقية وإن أخذت أشكالاً دينية، حيث كان كل فريق يمثل اتجاهاً فكرياً وفلسفياً قائماً على أساس طبقي أكثر من كونه اتجاهاً دينياً بذاته[١٥].

ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد فحسب، بل أصبح تفسير الواقع الراهن قائماً أيضاً على الاعتبارات الطبقية. فالبرجوازيات المحلية تلعب دوراً حاسماً في تعزيز واقع التخلف القائم، وتستعين بكل الوسائل التي تمكّنها من المحافظة على السيطرة، الأمر الذي يشير إلى أن جوهر المشكلات القائمة يستمد عناصره الأساسية من التناقضات الطبقية، وخصوصاً بين البرجوازيات المحلية وتنظيمات الفلاحين والعمال التي تنتشر على امتداد الوطن العربي. ومن الممكن الإشارة إلى طائفة من الدراسات التي تناولت موضوع البرجوازيات الوطنية والدور السلبي الذي لعبته في حركة النضال التحرري[١٦].

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٤٤.

(١٥) انظر في هذا المجال، وعلى سبيل المثال: طيب تيزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي: من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة**، ط ٢ (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨)، ج ١: **من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في التراث العربي**، ص ٥٨ ـ ٥٩، وحسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ٢ ج (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٧ ـ ١٩٧٩)، ج ١، ص ٣٣٣.

(١٦) انظر على سبيل المثال: سمير أمين، «ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية في الوطن العربي،» وعصمت سيف الدولة، «الديمقراطية والوحدة العربية،» ورقتان قدّمتا إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٤)، واسماعيل صبري عبد الله، **في التنمية العربية** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٣).

لقد ذهبت الايديولوجيات على اختلاف أنواعها إلى تعزيز مظاهر التناقض والصراع بدلاً من إقرار التنوع في إطار الوحدة، فساهمت من حيث لا تدري في تحطيم معالم المنظومة الحضارية للإنسان العربي، حتى أصبحت هوية هذا الإنسان موضع نقاش وحوار واسع لا ينفصل في طبيعته عن طبيعة الحوار الايديولوجي القائم.

ثالثاً: مستويات الوعي الاجتماعي وأشكال الفعل الديمقراطي

تعرف الأقطار العربية، منذ استقلالها السياسي وتحررها من الاستعمار، أزمات متعددة على المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ولا يعدّ أي مظهر من مظاهر الأزمة سبباً مباشراً لأي مظهر آخر، كما لا يلعب جانب من جوانب المنظومة المجتمعية الدور الحاسم في بنية المنظومة وطبيعة العلاقات القائمة بين عناصرها، لأن ما يتعلق بالمسألة الاقتصادية لا يقل أهمية عن الجوانب المرتبطة بالمسألة الاجتماعية أو السياسية. ذلك أن المجتمع بنية تكوّنها هذه الجوانب، فإذا ما تلمسنا مظهراً من مظاهر الأزمة في المجال السياسي أو الاقتصادي، ففي ذلك دلالة على أن الأزمة قائمة أيضاً في المجالين الثقافي والاجتماعي وغيرهما، وإن لم تكن ظاهرة للعيان. كما إن التركيز على تطوير جانب محدد دون غيره من الجوانب لا بد من أن يجد آثاره في الجوانب الأخرى، وإن كان ذلك بدرجات متباينة. وربما كان لذلك آثاره الايجابية أو السلبية تبعاً لخصوصيات المنظومة وسماتها الأساسية.

غير أن طبيعة المنظومة المجتمعية وأشكال العلاقات القائمة بين عناصرها هي نتاج كيفي لمجمل الخصائص الذاتية والنوعية التي يتميز بها أفراد المجتمع في وضع تاريخي واجتماعي محدد. وإن هذا الكيف لا بد من أن يتجلى في كل مظاهر المنظومة وجوانبها المتعددة، السياسية والاقتصادية والاجتماعية، لأن الإنسان هو الفاعل في كل هذه الجوانب، ومتى كانت خصائص الأفراد على درجات قريبة من التماثل كان ذلك داعياً إلى تشكل معايير ضبط وانتظام ترتبط في خصائصها بخصائص الأفراد أنفسهم. فمع وجود التنوع لا بد من تنوع المعايير الضابطة أيضاً، ومع وجود التناقض لا بد من أن تظهر المعايير المتناقضة بالدرجة نفسها.

لقد أتاح التنوع في مكونات المجتمع العربي ظهور تنوع آخر في بنى الفعل الاجتماعي، حيث غابت وحدة المعايير الضابطة للسلوك، وظهر التنوع في محددات السلوك وقنواته. فإذا كانت طبيعة التناقض بين الأحزاب اليسارية والقوى الاجتماعية المضادة لبناء الاشتراكية والمعيقة لها هي تناقض تناحري يدور حول ملكية وسائل الإنتاج الرئيسية في المجتمع، فإن العنف سيكون مسوّغاً من أجل انتزاع السلطة، وإن تعددت أشكاله. فقد تستخدم السلطة الجديدة أدواتها القمعية لعزل القوى المضادة لها،

وإبعادها عن الساحة السياسية، الأمر الذي يسوّغ للقوى المضادة استخدام الأساليب التي لا تقرها الشرعية السياسية، وهي القوى التي تمتلك أيضاً المفاهيم والشعارات التي تتيح لها استخدام العنف حتى ضد السلطة القائمة، الأمر الذي يعني باختصار غياب المعايير المشتركة التي تحدّد أشكال العلاقة بين الاتجاهات المتعددة والتيارات المتنوعة. وأصبح كل اتجاه يتيح لنفسه ما لا يراه لغيره. لذلك أصبح الفعل الاجتماعي في إطار كل اتجاه أو مذهب يقوم بذاته ولا يستمد أياً من عناصره من وحدة الكل المجتمعي الذي ينتمي إليه، بل من المنظومة الثقافية الفرعية التي يكوّنها هذا المذهب أو الاتجاه، والتي قد تكون على تضاد مع المنظومة الثقافية العامة.

وقد وجد هذا التنوع نفسه في الواقع الاجتماعي، وفي أشكال الفعل السائدة بين الفئات الاجتماعية والتيارات الفكرية المتعددة، كما انعكس ذلك كله على العناصر المختلفة للمنظومة المجتمعية كافة في السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة وغيرها. ويكشف تحليل مجمل الأزمات التي نتلمسها في مجتمعنا العربي الراهن أنها تتضافر في ما بينها لتنتهي إلى نتيجة واحدة، وهي تجديد الواقع العربي لذاته. فالعمل التنموي الجبار الذي تقوم به الدول العربية منفردة ومجتمعة ينتهي في جزء كبير منه إلى تكريس واقع لم نكن نطمح إليه، وإلى تأكيد خصائص نحاول اجتثاثها من جذور الواقع، نظراً إلى ما تحمله من مخاطر تهدد أمن المجتمع، وأمن البلاد. إن التوظيفات الرأسمالية الكبيرة الهادفة إلى تعزيز القدرات الذاتية في مجالات الزراعة والصناعة والتجارة تتحول في إطار نظام التبعية إلى عوائق تحدّ من عمليات التنمية، وتتحول إلى عناصر جديدة تمد الرأسمال العالمي بمقومات السيطرة التي نحاول التخلص منها منذ فترة طويلة. وقد أولت مجموعة كبيرة من الدراسات والبحوث مفهوم التبعية اهتماماً كبيراً، وتناولته من خلال تصورات فكرية متعددة. وعلى الرغم من ذلك فإنها تقرر نتيجة توحي بأن عمليات التراكم التي تحدث بفعل النمو الاقتصادي والاجتماعي العربي تتحول تلقائياً إلى مصلحة الرأسمال العالمي بحكم عمليات ارتباط الاقتصاد النامي بالاقتصاد العالمي، وخصوصاً في ظل وجود برجوازيات محلية تتولى السلطة السياسية في البلدان النامية[١٧].

غير أن المشكلة لا تكمن في طبيعة النخبات السياسية القائمة بقدر ما تتصل بغياب مقومات البناء السليم، أي بمقومات الفعل التنموي الاجتماعي القائم على تكامل النشاطات والفعاليات المتنوعة. وهو أمر لم يستقر بعد في التجارب التنموية العربية.

---

(١٧) انظر على سبيل المثال: سمير أمين، **التراكم على الصعيد العالمي: نقد نظرية التخلف**، ترجمة حسن قبيسي، ط ٣ (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٨١)، وعبد الله، المصدر نفسه.

أما ما يخص المسألة القومية، فقد تبدو المسألة أكثر وضوحاً. فقد قامت أحزاب وتيارات قومية عديدة على أساس الايديولوجيا القومية، ودعت إلى تأسيس علاقات اجتماعية وسياسية ذات طابع قومي لتكون البديل الصحيح من العلاقات الاجتماعية التقليدية والروابط المتعلقة بالانتماءات العشائرية والقرابية والطائفية، غير أن مسيرة هذه الأحزاب قد انتهت إلى ما كانت على تضاد معه بوعي ذلك تارة ومن دون وعيه تارة أخرى، فأصبحت الروابط التقليدية بأشكالها المختلفة هي الأساس الذي تقوم عليه الممارسات داخل تلك التنظيمات. والنتيجة التي آلت إليها الأمور هي أن هذه التنظيمات لم تستطع السيطرة على المجتمع لتكريس المعايير القومية في السلوك الاجتماعي، إنما كان الأمر على العكس من ذلك. لقد استطاع المجتمع، بمؤسساته التقليدية وركائزه الأساسية، احتواء الحركات القومية واستيعابها، حتى أصبحت المعايير الاجتماعية التقليدية هي التي تحكم السلوك حتى داخل هذه الحركات. وهذا يعني باختصار أن المجتمع ما زال أكبر من التنظيمات والحركات السياسية التي تحاول تغييره، وأكثر قوة منها، فهي تستمد منه مقومات وجودها.

وتقدم الينا التجربة الدينية نموذجاً آخر للدلالة على أن المشكلة تتجاوز في مضمونها واقع النخبات السياسية لتشمل فئات الشعب المختلفة. فالتعصب الديني واقع نتلمس وجوده في غياب النخبات السياسية، حيث ينطوي موقف كل فئة أو طائفة على رفض الطوائف الأخرى والآراء الأخرى، وتملك كل فئة أو طائفة إحساساً بأن الله عز وجل قد خصها بالدين القويم وبالفهم الصحيح لهذا الدين، وما عداها متأثر بنزعات خارجة عن الدين وأصوله.

إن الاتهام البسيط الذي توجّهه أية طائفة إلى الطوائف الأخرى هو الكفر والخروج عن الإسلام وتزوير الحقائق، وإذا تتبعنا واقع الخلايا الدينية ربما كشف الأمر عن مظاهر أكثر تعقيداً ترفض التعامل مع الآخرين وتبيح المحظورات معهم، كل ذلك بمعزل عن السياسة، وعن النخبات السياسية. ولو حاولنا تقصّي اتجاهات الطوائف الدينية بعضها نحو بعض، وفي إطار المجتمع الواحد، لوجدنا كم هو التباعد الحقيقي القائم بينها، على الرغم من أن الفهم الموضوعي للإسلام لا بد من أن يسهم في تقليل الفوارق وتحجيمها، وخصوصاً في مراحل الأزمات والتحديات.

وفي ذلك كله دلالة واضحة على أن استجابة المجتمع العربي للتحديات المحيطة جاءت متباينة بحكم تباين مستويات الوعي الاجتماعي، وغياب مقوّمات الفعل الديمقراطي السليم الذي يقوم أولاً على ضرورة الاعتراف بالآخر، أياً كان شكله وانتماؤه الفرعي ضمن الحضارة العربية الواسعة. وقد يفيد التحليل المعمق لخصائص السكان في المجتمع العربي الراهن في توضيح مسائل عديدة، لعل من أهمها أن المواطن العربي لا ينتمي حقيقة إلى القرن العشرين، فالقسم الأكبر من معلوماته وآرائه

ومشاعره وأحاسيسه ينتمي إلى قرون ماضية، ربما وصلت أحياناً إلى القرن الهجري الأول، ولو طرح سائل استفساراً يتعلق بقضية من القضايا العلمية أو العالمية المعاصرة لما وجدنا إلا القليل الذي يعيش هذه المشكلة ويدركها. فالمواطن العربي لا يشارك مجتمعه في قضاياه الأساسية، ولا قضايا بلاده المعاصرة. وينطبق الأمر أيضاً، ولكن بدرجات مختلفة، على أصحاب السلطة المعنيين بالفعل الديمقراطي. كما إن هناك غياباً لمعرفة مقومات هذا الفعل وأسسه وشروطه ولوازمه، بدلالة أن معظم التجارب التي حاولت تطبيق الديمقراطية بأشكالها المختلفة كانت تعتمد في ذلك على نظريات مستوردة من الخارج، ولم تكن نتاج الحضارة العربية نفسها. وهذا يعني باختصار أن قنوات الفعل الديمقراطي وأسسه المناسبة لمجتمعنا ما زالت مجهولة بدرجة كبيرة. ونتيجة لذلك، من الطبيعي أن تكون إرادة تحقق الفعل ضعيفة، والامكانات المتاحة لتنفيذه غير مدركة تماماً مع توفرها في حيز الواقع. إن ضعف الوعي الاجتماعي الذي يتمثل برفض الآخر والعمل على محاربته يجسد ضعف مقومات الفعل الديمقراطي على امتداد الوطن العربي، وعلى اختلاف مستويات السلطة.

إن هذه الملاحظات لا تشمل التيارات الدينية فحسب، بل تمتد إلى التيارات الفكرية والسياسية الأخرى، بما في ذلك الشيوعيين والقوميين والليبراليين على أنواعهم. فالفرد في إطار مجتمعنا الراهن يخضع في سلوكه وممارساته لقواعد متماثلة في آلياتها، سواء أكان رجعياً أم تقدمياً، متديناً أم علمانياً. فالاعتقاد بصحة الموقف الذي يتخذه الفاعل من فعله، وتطابق هذا الفعل مع أحكام المنطق والعقل هو سمة تميّز كل أفعالنا، وفي إطار القسم الأكبر من التيارات، بينما يعدّ الرأي الآخر أقل شأناً، وينطوي على تجربة أقل أهمية، سواء أعرفنا مضمون هذه التجربة أم لم نعرف.

رابعاً: ممارسة الديمقراطية وشرعية السلطة السياسية

يلحظ المتتبع أن المؤسسات الديمقراطية على تعدد أشكالها في الوطن العربي، وكذلك النخبات السياسية على تعدد أصولها، لم تستطع تأكيد السلوك الديمقراطي الصحيح في الممارسات السياسية المتّبعة. لقد جاءت التجارب العربية لتؤكد أن المؤسسات الديمقراطية أصبحت هي الوسائل الجديدة التي تمارس السلطة السياسية من خلالها عملية الاستئثار بالسلطة، خصوصاً أن الوصول إلى مواقع السلطة السياسية عن طريق الانقلابات أصبح أقل انتشاراً في العقود الأخيرة مما كان عليه الحال في العقود الأولى التي تلت مرحلة الاستقلال. وربما دلت الدراسة التحليلية لبنية الأحزاب الداعية إلى ممارسة الديمقراطية وتأكيدها، كسلوك اجتماعي في حياتنا، على أن هذه الأحزاب نفسها ما زالت بعيدة عن هذه الممارسة حتى في ما بين أعضائها.

ويشير خالد الناصر إلى بعض السمات التي تصف العلاقات التنظيمية داخل

الأحزاب السياسية نفسها، فيجد انفصاماً واضحاً بين القواعد والقيادات التي تنفرد بدخول المناورات السياسية وتقلب المواقف من دون أن يكون للقاعدة أي دور يذكر. كما تسود هذه الأحزاب علاقات الشك والريبة وتبادل الاتهامات بين الحركات المختلفة، وإن تقاربت في أصولها الاجتماعية والفكرية. ويجد الناصر أيضاً أن أسلوب المخاطبة والحوار يتصف بالعنف والعصبية وعلو النبرة، ومن السهولة أن نصف الخصوم بأنهم أذيال وأتباع وغير ذلك[١٨]. وهذا يعني باختصار أن الأزمة ليست مرتبطة بالنخبة السياسية القائمة على رأس السلطة فحسب، بل تمتد بجذورها إلى فئات الشعب المختلفة. فما إن يتمتع فرد من الأفراد بسلطة اجتماعية حتى نجده ينفرد بقرارات، ويستأثر بما هو متاح ليؤكد شخصيته، ولو كان ذلك على حساب حقوق الآخرين.

ومن الممكن أن نقرر على أثر ذلك أن جوهر كل أزمة من الأزمات التي نعيشها في مجتمعنا العربي الراهن مستمد من مجموع الأزمات الأخرى، ويصعب أن نميز بين عوامل هذه الأزمة أو تلك بمعزل عن الأزمات الأخرى. إن أزمة ممارسة الديمقراطية على هذا تكمن في المسألة التنموية والقومية، والتحرر، والعدالة، وغيرها جميعاً. باختصار، إنها أزمة الإنسان العربي، وأزمة المجتمع العربي، إذ كيف يمكننا الفصل بين أزمة الديمقراطية وأزمة المجتمع إذا لم يكن في مقدورنا فصل الديمقراطية عن المجتمع؟ إنها ليست أكثر من مفهوم يعبّر عن نمط محدّد من العلاقات القائمة بين الأفراد ضمن المجتمع الواحد، وعندما نصفها بأنها في أزمة، فذلك يعني أن العلاقات المشار إليها هي التي تقع في أزمة، وليست الديمقراطية معزولة عنها.

وقد تجلّى أبرز مظاهر الأزمة في شرعية السلطة السياسية التي أصبحت موضع تساؤل واستفسار كبيرين. فممارسة الديمقراطية تقتضي توفر عنصرين أساسيين ومتكاملين: **أولهما** رغبة الأفراد والمواطنين من خارج النخبات السياسية في المشاركة في عملية اتخاذ القرار، **وثانيهما** قبول النخبات السياسية المعنية باتخاذ القرار في هذه المشاركة. إلا أن ذلك غير قابل للتحقق ما لم تحظَ النخبات السياسية بشرعية تسلطها من قبل المواطنين كافة. وعلى الرغم من أن مفهوم الدولة ومصادر شرعية الحكم لم تكن معروفة في الماضي كما هي اليوم، إلا أن مشروعية السلطة كانت موضع اهتمام كبير من قبل المعنيين بها. وقد برز ذلك في الحضارة العربية تحت مفهوم «البيعة» التي تعني بيعة النفس للسلطان لما يرضي الله عز وجلّ.

---

(١٨) خالد الناصر، «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي،» في: علي الدين هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣).

يقول ابن خلدون: «. . . اعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، ولا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على النشط والمكره، وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري»[١٩]. وغالباً ما تكون البيعة مشروطة بتطبيق سنة الله في أرضه، فإذا ما خالف الوالي أو السلطان هذه السنة أو خرج عنها، فإن في ذلك حلاً للأفراد من بيعتهم، ولهم بعد ذلك أن يختاروا أميراً آخر. وفي إطار هذه العلاقة، فإن مشروعية وجود الأمير على رأس السلطة مرتبطة بتوافق ممارساته وتصرفاته مع أحكام الشريعة، الأمر الذي يجعله مدفوعاً بشكل دائم إلى أن يقبل مشاركة الآخرين في إبداء رأيهم وملاحظاتهم لما يعزز علاقته بهم، وارتباطه معهم. أما الآخرون فهم مدفوعون إلى المشاركة بإبداء الرأي ونقد الأخطاء بحكم مسؤوليتهم في اختيار الأمير، ومسؤوليتهم في خلعه إذا ما خرج عن أحكام الشريعة. ومع أن هذا الفهم لتعبير «البيعة» لم يكن مطبقاً بالمعنى الدقيق، فإنه يجسّد على نحو ما الشرعية التي تقيم صلة محددة بين الرعية والسلطان. وفي هذا نجد توفر العنصرين المشار إليهما اللذين تقتضيهما ممارسة الديمقراطية.

ولا يبتعد مفهوم ماكس فيبر حول الشرعية السياسية عن هذا المعنى، فنظام الحكم يكون شرعياً عند الحد الذي يشعر فيه المواطنون بأن ذلك النظام صالح ويستحق التأييد والطاعة[٢٠].

ويذهب روبرت ماكيفر إلى أن الشرعية تتحقق حينما تكون ادراكات النخبة لنفسها، وإدراك الجماهير لها، متطابقة، وفي اتساق عام مع القيم والمصالح الأساسية للمجتمع، وبما يحفظ للمجتمع تماسكه[٢١].

ويميز ماكس فيبر بين ثلاثة أشكال للشرعية: **أولها** الشرعية التقليدية التي تقوم على المعتقدات والعادات والأعراف المتوارثة، **وثانيها** الشرعية المستمدة من الزعامة الملهمة التي ترتبط بشخصية الزعيم، سواء كان في السلطة بالفعل أو كان متطلعاً إليها. ويكمن مصدر الطاعة في تقدير المحكومين والأتباع هذا الزعيم وإعجابهم بصفاته وأعماله. أما الشكل **الثالث** فهو المرتبط بالشرعية العقلانية القانونية، وهو يقوم على قواعد مقننة تحدد واجبات منصب الحاكم ومساعديه وحقوقهم، وطريقة ملء

---

(١٩) سعد الدين ابراهيم، «مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية،» ورقة قدّمت إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية.**

(٢٠) المصدر نفسه.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٩٥.

المناصب واخلائها، وأساليب انتقال السلطة وتداولها وممارستها، إضافة إلى توضيح حقوق المحكومين وواجباتهم[٢٢].

إن العلاقة بين الحاكم والمحكوم في إطار الشرعية التي يقر بها كل منهما تقوم على التفاعل وتبادل الرأي. فالمحكوم يندفع إلى المشاركة بفعل اعترافه بالحاكم، والحاكم يندفع إلى قبول المشاركة بفعل استمداد شرعيته من المحكوم. وفي هذا الإطار، يخضع فعل كل منهما لعناصر ثقافية متكاملة في مضمونها ومترابطة في وظائفها، خصوصاً أنهما يعتمدان منظومة ثقافية واحدة تسوّغ لكل منهما ما يمارسه من فعل ضمن الشروط المتاحة لهما معاً.

أما واقع المجتمع العربي الراهن فيشير إلى غياب التكامل في مظاهر الفعل بين الحاكم والمحكوم، فكل منهما يعتمد منظومة ثقافية مختلفة نسبياً أحياناً، وكلياً أحياناً أخرى، ويمارس سلوكه وتصرفاته اعتماداً عليها، من دون أن يأخذ بعين الاعتبار عناصر المنظومة الثقافية الأخرى، ومن دون أن يوليها أي اعتبار يذكر. ولو دققنا في مصادر شرعية السلطة السياسية في الوطن العربي لما وجدنا فيها أي نوع من الأنواع الثلاثة المذكورة، إنما تقوم السلطة في معظم الأحوال بفعل عامل القوة، وليس بفعل الشرعية السياسية. وتكمن المشكلة في أن هذا العامل يسهم في تعميق الفجوة بين السلطة والرعية، ولا يعمل على ترميمها، الأمر الذي يعزز غياب الشرعية، وبالتالي غياب المشاركة السياسية في عملية اتخاذ القرار. ويصبح الفعل السياسي الذي تمارسه النخبات السياسية من جهة، والفئات الاجتماعية المختلفة من جهة أخرى، محكوماً بهذا الواقع، وبهذه العلاقة. فالحاكم لا يأخذ بعين الاعتبار في أحكامه قضايا المحكوم، لأنه لم يستمد سلطته من رضاه، إنما بفعل عامل القوة التي تختلف في مصادرها وأشكالها باختلاف الحاكم. والمحكوم بدوره ينظر إلى الحاكم وكأنه قد اغتصب منصب السلطة لذاته، فهو يلحظ عليه استئثاره بالسلطة وخصه لنفسه مزايا لا تتوافر للمحكومين. فهناك نمطان متناقضان من الفعل ينفي كل منهما الآخر، ويقوم كل منهما على أساس منظومة مختلفة.

ويختلف الأمر في حال وجود الشرعية السياسية، حيث يظهر النمطان متوافقين ليتمم كل منهما الآخر في منظومة واحدة تعزز الترابط بين الحاكم والمحكوم، وتوثق العلاقة بينهما من خلال ما تعززه من قيم ومبادئ ومعايير.

وفي إطار هذه التناقضات الواسعة أصبحت شرعية كل سلطة سياسية موضع شك وارتياب، حتى من قبل قوى سياسية تدعمها وتقف إلى جانبها. فشرعية الأصوليين في السلطة منقوصة من وجهة نظر توجهات فكرية وسياسية عديدة، فهي

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٩٦.

منقوصة من الأصوليين أنفسهم الذين ينتمون إلى تيارات أو مذاهب أخرى، وهي منقوصة من الشيوعيين لأنهم يتحالفون مع الإقطاع، وهي منقوصة من القوميين أيضاً لأنهم لا يعيرون القومية أي اعتبار. وشرعية القوميين منقوصة أيضاً من قوميين آخرين، ومن الأصوليين، ومن الشيوعيين على حد سواء. كذلك شرعية الشيوعيين الذين لم يجدوا لأنفسهم مكانة مرموقة بين تيارات فكرية وسياسية عديدة. لقد أصبحت شرعية كل سلطة سياسية موضع اتهام ونقد من قبل التيارات المتناقضة لأن الجميع كان يدعو، بوعي أو من دون وعي، إلى تعزيز نمط محدد من التفرقة والتمايز والاختلاف، ويسوّغ لنفسه استخدام أساليب مختلفة في صراعه مع الآخرين. وفي النتيجة، لم يستطع أحد الحصول على شرعية السلطة لأن أعداءه أكثر من محبيه، وهو على نحو ما يسهم في تعزيز هذا الواقع وتأكيده، وصنعه.

خلاصة ونتيجة عامة

إن التحليل المفصّل لمظاهر التنوع في المجتمع العربي الراهن لا يعني بحال من الأحوال غياب التيارات والمذاهب الفكرية القائمة على ضرورة التوفيق والتقارب بين التنوعات، حتى إن التيارات الحديثة، كالليبرالية والاشتراكية والقومية، ليست في مضمونها إلا دعوات جادة لإقامة معايير جديدة يُحتكم إليها في تقرير العلاقة بين الجزء والكل في إطار الوحدة العامة التي تضم كل الأجزاء. غير أن تحليل الأساس الاجتماعي لهذه التيارات يكشف عن أن قسماً كبيراً من دعاتها سبق له أن عانى تبعات التنوعات السابقة، وتبعات صيغ العلاقات الاجتماعية والمعايير التي تحكم الطوائف الإسلامية والمذاهب، بعضها مع بعضها الآخر، وعلاقاتها بغيرها في الآن ذاته. كما إن قسماً كبيراً أيضاً من دعاة التيارات الحديثة كان من الذين حصلوا على قدر متميز من الثقافة والمعرفة، الأمر الذي جعلهم قادرين فعلاً على التحرر من الارتباطات التقليدية السائدة، فكانوا دعاة مخلصين لإشادة معايير جديدة للمجتمع تحقق التوافق بين الجميع، غير أنهم سرعان ما أصبحوا جزءاً من المنظومة العامة التي احتضنتهم، والتي أخذت شكلاً جديداً مع وجودهم، فأصبحوا في دوامة البحث عن الحلّ الصحيح، شأنهم في ذلك شأن التيارات التقليدية التي كانت سائدة من سنوات عديدة.

إن الحضارة ليست مجرد ثقافة أو معرفة يمتلكها الإنسان، ويكتسبها كما يمتلك معلومات الكتاب إذا ما قرأه، لأن الحضارة انتماء واعتزاز وتمثُّل قبل أن تكون مجموعة معارف. وإذا كان العرب ينقسمون بوعي منهم، أو من دون وعي، إلى فئات ومجموعات تختلف في ما بينها باختلاف مستويات تمثلهم حضارتهم العربية الإسلامية، فإن استجابتهم لتحديات الواقع المتجددة لا بد من أن تأخذ أشكالاً متنوعة بتنوع مستويات التمثل. وإذا جاز لنا أن نميّز بين الأفراد على هذا النحو، فإننا نلاحظ أن

الأفراد الأقل تمثلاً للحضارة ولاعتبارات تاريخية واجتماعية واقتصادية خاصة، يتعاملون مع الحضارات الأخرى على أن هذه الحضارات أكثر اكتمالاً، وأكثر تطوراً. لذلك سرعان ما تؤثر فيهم هذه الحضارات وتصبح جزءاً من المنظومة الثقافية التي تحدّد أنماط سلوكهم وتصرفاتهم، وأشكال الفعل الصادرة عنهم. وإلى جانب ذلك، نجد أن التمثل غير الواعي أو التمثل الذي لا يقترن بثقافة فكرية وعلمية حديثة، غالباً ما يقترن بتعصب لهذه الحضارة غير واعٍ، الأمر الذي يجد آثاره واضحة في أنماط السلوك وأشكال الفعل أيضاً.

إن حجم المعلومات التي يمتلكها الإنسان، وكذلك نوعية هذه المعلومات، وخصوصاً ما يعدّ بالنسبة إليه بحكم المسلّمات، تؤثر في شكل ثقافته وانتمائه. ولما كانت هذه المسائل مختلفة بين الأفراد بحكم الفروقات الفردية، فإن التنوع في الأفكار والمذاهب أمر لا مفر منه، وكل محاولة، دينية كانت أو سياسية أو اجتماعية، ترمي إلى صهر المجتمع في بوتقة واحدة، محكوم عليها بالفشل لاستحالة إمكانية توحيد الناس وكأنهم آلات أو قِطع معدنية.

وتأسيساً على ذلك، فإن تطوير ثقافة عربية إسلامية تقبل التعامل مع الثقافات الأخرى، وتجيز تعزيز الصلات مع الآخر، هو الأساس في تحقيق التوافق بين التيارات المختلفة. لقد اجتهد كثير من علماء المسلمين لدمج الفئات والطوائف الإسلامية المتعددة، واستخدموا لذلك أساليب مختلفة تتراوح بين نشر الثقافة الدينية التي يرونها بين كل الأوساط، وبين المقاطعة والحدّ من انتشار فكر الطوائف الأخرى، ومحاربته بكل الأشكال. وكانت النتيجة أن تعززت التيارات والطوائف الإسلامية المختلفة، بحكم ازدياد شعورها بالخطر الذي يهدد وجودها، إلى درجة أن أصبحت مشكلة حقيقية تجابه علماء المسلمين أنفسهم في كل مكان وزمان. ولو أجازوا إمكانية التعامل مع الطوائف الأخرى، وامكانية قبولهم بخصوصياتهم الفكرية والعقائدية، فلربما كانت النتائج أفضل بكثير بالنسبة إلى الجميع من دون استثناء.

وتظهر المشكلة ذاتها في الوقت الراهن مع تعدد التيارات الفكرية والثقافية. فإذا قامت هذه التيارات على اختلاف أشكالها على أساس الدعوة إلى توحيد المجتمع، وصهر عناصره ليكون أكثر قوة ومتانة في مجابهته التحديات الكبيرة التي يفرزها الواقع الدولي الراهن، فإنها اعتمدت ايديولوجياتها كأساس لهذه الوحدة والارتباط. وهنا تكمن المشكلة، لأن الأمر ينطوي ضمناً على نفي الآخر ورفضه، الأمر الذي يعزز وعي الآخر بذاته، ويجعله في موقع يشعر فيه بالخطر الذي يهدّد وجوده، فيزداد انكماشاً على ذاته، ويدعو إلى تعزيز ثقافته بين أفراده، ورفض التعامل مع الآخر الذي يعدّ مصدر تهديده بالخطر. ومع غياب المعايير التي تنظم علاقات الصراع والتناحر، تعمل التيارات والمذاهب على اختلافها ضمن معايير خاصة لا ترتبط بمعايير المصلحة المشتركة أو العيش المشترك.

إن المشكلات المرتبطة بممارسة الديمقراطية في المجتمع العربي الراهن، وفق هذا التصور، لا تكمن في العوامل الخارجية، كما تذهب إلى ذلك نظريات التبعية والارتباط بالنظام الرأسمالي العالمي، وإن كان ذلك يشكل واحداً من عواملها، ولا هي في طبيعة النظام السياسي والاجتماعي القائم الذي لا يسعى لتحقيق التوازن بين مصادر توليد الحاجات وأشكال توزيعها، ولا هي قائمة أيضاً بمظاهر التخلي عن العقيدة الإسلامية والتراث الإسلامي، لأن هذه جميعاً، وإن كانت تبدو كعوامل تفسر غياب الديمقراطية، إلا أنها في حقيقتها مظاهر متعددة لأزمة أكثر عمقاً تتمثل في تنوع أسس الفعل الاجتماعي، وتعدد أطره الثقافية والفكرية، بحكم التنوع في الثقافة العربية الراهنة، وتعدّد مصادرها التي تنطوي على تباينات واسعة في ما بينها، الأمر الذي جعل الصلة بين تيارات الفكر العربي المعاصر ومذاهبه ضعيفة إلى حد كبير قد يصل إلى المقاطعة، وغدا الحوار بين هذه التيارات قائماً على لغات مختلفة، تقوم كل واحدة منها بذاتها، ولا تشترك مع غيرها إلا في عناصر قليلة.

هذا هو حال الأصوليين مع القوميين، وحال الشيوعيين مع الأصوليين، وهلم جرّاً. . . لأن كل فريق أخذ يطور لأتباعه معايير ايديولوجية وفكرية لتحديد أشكال الفعل الإنساني في مظاهره المتنوعة، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، بصرف النظر عن الدور الذي قد تلعبه هذه المعايير في تعزيز مظاهر التنوع أو الاختلاف أو التناقض مع المعايير الأخرى التي تعززها الايديولوجيات والتيارات المتناقضة، وبصرف النظر عن الآثار التي قد تظهر في سلوك الآخر نتيجة نفيه أو رفضه، وكأن هذا «الآخر» ليس له وجود في حيز الواقع، أو كأنه لا يملك مقومات ردة الفعل التي قد تكون أحياناً أكثر ضراوة وشراسة.

وتبعاً لذلك نجد أن سلامة المنهج في كل حركة سياسية وفكرية ودينية تكمن في قبول الآخر في الحياة الاجتماعية، بخصوصياته وأفكاره وقيمه، لأن في ذلك مدعاة إلى الحفاظ على وحدة الكل الذي لا بد من أن يتبوأ موقع الصدارة في القيم والمعايير الاجتماعية والأخلاقية، فهذا وحده كفيل بتطوير معايير تنظّم العلاقة بين المتخاصمين.

إن إقرار التنوع في ثقافة كل تيار فكري وايديولوجي، والاعتراف بالآخر، هو معيار أساسي وضروري لتوحيد الجهود من أجل تعزيز الأهداف البعيدة المدى التي يكمن فيها جوهر الوحدة وجوهر الديمقراطية في الآن ذاته، على خلاف أشكال الفعل القائمة على ضرورة دمج الآخر أو نفيه، لأن في ذلك ما ينطوي على تعزيز الانقسام والتباين والاستئثار والتسلط في الوقت نفسه أيضاً. إن مشكلات ممارسة الديمقراطية مرتبطة حكماً بأشكال ممارسة الفعل الديمقراطي وأسسه الثقافية والاجتماعية المتنوعة.

الفصل السادس

الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي: العوائق والممكنات(*)

عبد الإله بلقزيز(**)

مقدمة

دخلت إشكالية الانتقال الديمقراطي ميدان الفكر السياسي المعاصر، في العقدين الأخيرين، بقدرٍ هائل من القوة والكثافة لا يوازيه سوى غيابها التام من مجال التأمل السياسي قبل ربع قرن! يتعلق الأمر ـ إذاً ـ بانعطاف فكري حاد في أنماط مقاربة السياسي والمسألة السياسة في وعي النخب التي انصرفت إلى إنتاج معرفة نظرية بهما. لكنه يتعلق ـ بالقوة نفسها ـ باكتشاف غير مسبوق لمنطقة جديدة من الرهانات من لدن المشتغلين في حقل السياسة من فاعلين (سياسيين) شبّوا وترعرعوا على أفكار لم تكن تتسع ـ في ما مضى ـ للفكرة السلمية عن التغيير والبناء الديمقراطي. في الحالين، نحن أمام كيفية جديدة لوعي المجال السياسي، وأمام أسلوب جديد لممارسة السياسة وللسعي إلى السلطة. ومن النافل القول إن هذه الجدّة ـ في الصعيدين معاً: النظري والعملي ـ تتصل، حصراً، بمجتمعات الجنوب التي لم يسبق أن جرّبت السير في استراتيجيا سياسية من النوع الذي يفتحه الإيمان بامكانية تحقيق الانتقال السياسي الديمقراطي السلمي، وهو ما لا ينطبق على قسم

(*) نشر في: المستقبل العربي، السنة ٢٠، العدد ٢١٩ (أيار/مايو ١٩٩٧)، ص ١٧ ـ ٣١، وهو في الأصل ورقة قدّمت إلى المؤتمر القومي العربي السابع الذي عقد في الدار البيضاء في المغرب خلال الفترة ١٩ ـ ٢١ آذار/مارس ١٩٩٧.

(**) أستاذ جامعي، والأمين العام للمنتدى المغربي العربي.

عظيم من مجتمعات الغرب عَبَر إلى الديمقراطية عبوراً طبيعياً، ودون صدمات. . .

إزاء هذا الموضوع، سنكون مدعوين - ابتداء - إلى تعريف معنى الانتقال الديمقراطي، وما ينطوي عليه استعماله - اليوم - من دلالات، مثلما سنكون مدعوين إلى تعيين الشروط التحتية التي تؤسس لإمكانية تحقّقه التاريخي، فضلاً عن جملة العوامل التي تبرّر القول بأن آلية الانتقال الديمقراطي باتت تفرض نفسها كآلية حاكمة - أو ناظمة - لمسار التطور والاشتغال في الحقل السياسي داخل قسم من البلدان العربية المعاصرة. يتعلق الأمر - إذاً - بتعريف الجغرافيا الدلالية لمفهوم الانتقال الديمقراطي، وتعيين الجيولوجيا السياسية لذلك الانتقال، ثم تبرير تاريخية هذا الانتقال في المجال العربي. . .، قبل أي حديث ممكن عن عوائق وممكنات ذلك الانتقال عربياً.

أولاً: في سؤال الانتقال الديمقراطي: مدخل نظري

١ - في معنى الانتقال الديمقراطي

أول ما يتداعى إلى الذهن، عند الحديث عن الانتقال الديمقراطي، أن فكّاً ما للارتباط بين الديمقراطية والثورة قد جرى التصديق عليه بمجرد ما ارتضينا استعمال مفهوم الانتقال الديمقراطي. وهذه ملاحظة يحمل عليها الاعتقاد الجازم في تلازم عضوي - جَرَت صيانته معرفياً لفترة تاريخية طويلة - بين بناء النظام الديمقراطي: نظاماً سياسياً واجتماعياً، وبين انجاز هدف الثورة؛ وهو اعتقاد عاشت عليه جميع التيارات التي رأت في العنف الثوري قابلة للتاريخ ومَعْبَراً للطوبى: منذ اليعقوبية، حتى الفكرة الجهادية الإسلامية، مروراً بالماركسية. والواقع أن إهدار الصلة بين استراتيجية الثورة وبين هدف الديمقراطية - بمناسبة التشغيل الإجرائي لمفهوم الانتقال الديمقراطي - ليس مؤكّداً ولا شرعياً على نحو تام. نعم، لا سبيل إلى الشك في أن مجرد الاعتراف بامكانية الانتقال الديمقراطي يضع أكثر من علامة استفهام على استراتيجية العنف الثوري التي نُظِر إليها طويلاً - في ما مضى - بوصفها المدخل السياسي الوحيد إلى مرحلة بناء النظام الديمقراطي، بسبب مصادقته على احتمال تحقيقه كانتقال سلمي لا يستدعي العنف بالضرورة. ومع ذلك، من قال إن الثورة مرادفة للعنف دائماً؛ ومن في وسعه أن ينفي أن إنجاز هدف الديمقراطية هو - بجميع المقاييس - ثورة، حتى ولو كانت ثورة بيضاء لا تجري في أَنْهرِها الدماء؟! وعليه، إن الانتقال الديمقراطي، إذ يعيد النظر في مفهوم الثورة بوصفه تعييناً نظرياً لمنهج التغيير وأدواته الوظيفية، يُبْقي على معنى الثورة ومضمونها في تصوّره للهدف الديمقراطي. وإذاً، في وسعنا أن نحسب استراتيجية الانتقال الديمقراطي قطيعة مع استراتيجية الثورة في أدواتها

وأساليبها وفي منهجها، واستمرارية لها في مضمونها الاجتماعي ـ السياسي، بوصفها تغييراً جذرياً لعلاقات السلطة في المجال السياسي ولعلاقات التراتب في الحقل الاجتماعي.

٢ ـ في شروط الانتقال الديمقراطي

ها هنا ـ إذن ـ تكمن تلك التي دعوناها بالجغرافيا الدلالية لمفهوم الانتقال الديمقراطي: القطيعة مع أسلوب الثورة، والتواصل مع مضمونها المجتمعي. غير أن صيرورة هذا الانتقال إمكانية تاريخية مفتوحة وواردة التحقّق، في مجتمع ما، رهنٌ بتوافر شروط تحتية عميقة لا مجال لإفتراض إمكانه دونها. إن هذه الشروط ـ التي دعوناها بالجيولوجيا السياسية للانتقال ـ هي، على نحوٍ حصري، قيام ثقافة سياسية جديدة لدى السلطة ولدى المعارضة على السواء، تسمح ببناء وعي جديد بالمجال السياسي وبعلاقات السلطة داخل المجتمع، وليست تلك الثقافة الجديدة، التي نعني، سوى ثقافة الانتقال الديمقراطي ذاته.

تعبر هذه الثقافة السياسية عن نفسها من خلال مَنْحيين: المنحى **الأول** من خلال جنوحها إلى تصوّر العملية السياسية (عملية الصراع السياسي) بوصفها منافسة اجتماعية سلمية، ثم من خلال إعلائها مبادئ التوافق والتراضي قاعدة للصراع السياسي بين أطراف الحقل السياسي، وبين السلطة والمعارضة على نحوٍ خاص. فأما المنحى الأول، فهو ذاك الذي يمنح الثقافة السياسية إياها صفة السياسة، إذ يحرر مفهوم السياسة ذاته من معناه الوحشي الذي يماهي بينها وبين الحرب، أو يتصور التناقض بين المصالح ـ وهو قاعدة كل عمل سياسي ـ مبرّراً لممارسة العنف والإفناء دفاعاً عن المصلحة. . .، لكي يعيده (المفهوم) إلى وضعه الطبيعي، أي إلى تعريف السياسة كمنافسة مدنية نظيفة من أجل تحصيل الحقوق وإدارة التوازن بين المصالح. وأما (المنحى) الثاني، فهو ما يمنح الثقافة السياسية تلك، صفة الجِدّة، من حيث هو يُطَوِّق غريزة التفرّد والاحتكار في السياسة بواجبات مراعاة مصالح الأطراف الأخرى في الحقل السياسي، والاعتراف بها، وتقديم بعض التنازل الموضوعي لها عند الاقتضاء، إنه المنحى الذي تعيد فيه الثقافة السياسية مراجعة تقاليدها التسلطية والشمولية، كي تتحلى بقيم العدالة في توزيع السلطة.

الثقافة السياسية الجديدة التي تفترضها استراتيجية الانتقال الديمقراطي هي ـ باختصار ـ الثقافة التي تُحِلّ النزعة النسبية في وعي السياسة والمجال السياسي محل النزعة الشمولية (أي التوتاليتارية)، وتُحِلّ التوافق، والتراضي، والتعاقد، والتنازل المتبادل، محل قواعد التسلط، والاحتكار، والإلغاء. . . الخ، فتفتح المجال السياسي ـ بذلك ـ أمام المشاركة الطبيعية للجميع، وتفتح معه السلطة أمام إرادة التداول السلمي عليها. هذا يعني أن في قاع هذه الثقافة السياسية النظري مفهوماً

مركزياً تأسيسياً للسياسة والسلطة: إنهما ـ معاً بِحَسبها ـ ملكية عمومية للمجتمع برمّته يلتقي معها أي سُلّم معياري تتوزع بموجبه أقساط ومستحقات السياسة والسلطة على قواعد الامتياز أو الأفضلية أو ما في معناها من أسباب السطو على الرأسمال الجماعي السياسي. وغني عن البيان أن مفهوم السياسة والسلطة، بهذا المعنى، يعيد تعريف الشرعية السياسية بوصفها تلك التي تتحصّل برضا الشعب وحرية اختياره، من حيث هو مصدر السلطة والتشريع في النظام المدني الحديث، وليس بوصفها حاصل امتياز ما: عرقي، أو فئوي، أو ثيولوجي، أو إيديولوجي... الخ.

* * *

قد يقال ان توصيف الانتقال الديمقراطي، وتعيين شروطه على النحو الذي سلف، هو مما يصحّ أمره على مجتمعات نضجت فيها العملية السياسية، والتراكم الثقافي السياسي، إلى الحد الذي يفترض أن تتحقق معه إمكانيته، وأن ذلك ـ بالتالي ـ مما لا يصح افتراضه في حالة المجتمعات العربية الشديدة التأخر في مكانيزمات السياسة، والشديدة التخلف في بنى السلطة فيها. ونحن من جهتنا، إذ نأخذ هذا التحوّط المشروع في الاعتبار، لا نشاطر أصحابه الاعتقاد في عدم أهلية المجتمعات العربية المعاصرة، أو في عدم أهلية الحقل السياسي فيها، لأن يَشْهدا تجربة طبيعية من الانتقال الديمقراطي ـ بل نحن ـ على العكس من ذلك نتبينّ كثيراً من الأسباب الموضوعية الحاملة على الاعتقاد في أن هذا الانتقال ليس مجرد ضرورة، اليوم، فحسب، بل امكانية واقعية في بعض البلدان العربية. وهو ما سنحاول بيانه في الفقرة التالية.

ثانياً: في أن آلية الانتقال الديمقراطي مفتوحة عربياً: الأسباب

أربعة أسباب تدعونا إلى الاعتقاد في أن هذه الآلية تفرض نفسها، على نحو موضوعي، في قسم كبير من البلدان العربية. وليس معنى ذلك ـ إطلاقاً ـ أن شروط ذلك الانتقال نضجت بما يكفي لتعبّد طريق تحقّقه، بل هو يعني أنه بات إمكانية واردة على الرغم من كل العوائق والمصاعب المحفوف بها مسارُه. وهي عوائق إذا كان من شأنها أن تفرض عليه سياقاً متعرجاً من التطور وعُسْراً في الولادة، إلا أنها لا تهدر إمكانية انطلاقه. وتتوزع تلك الأسباب الأربعة بين أسباب سياسية، وأخرى اجتماعية، وثالثة عالمية، وأخيرة ثقافية.

١ ـ الإخفاق السياسي

استندت النخب السياسية الحاكمة في الوطن العربي إلى شرعية القوة عموماً لحفظ سلطتها وإعادة انتاجها. لكنها حاولت، إلى جانب ذلك، بناء تلك الشرعية

سياسياً وبعيداً عن العنف المادي ما أمكن. ولم يكن ذلك شأن النظم السياسية المدنية حصراً، بل شمل النظم العسكرية أيضاً. وقد تنوعت عناوين محاولات بناء هذه الشرعية من انجاز المشروع التنموي، إلى النضال من أجل الوحدة القومية، إلى مواجهة الخطر الصهيوني، إلى تحرير الأرض من الاحتلال والثروة من الاستغلال الأجنبي. وليس من شك في أن بعضاً قليلاً من هذه النظم نجح نجاحاً نسبياً في تحصيل قدر من الشرعية، وفي تمديد حالة ما من الرضا الجمعي بسلطته، إما بسبب مبدئية موقفه الوحدوي القومي، أو بسبب تماسكه الوطني في وجه الاغتصاب الصهيوني... الخ. غير أن ذلك البعض سيشهد، في ما بعد، إخفاقاً ذريعاً في تحقيق المشروع الذي أقام عليه أركان شرعيته: سيتعرض البرنامج التنموي الوطني (الاشتراكي إلى الفشل الذريع، وستنكسر شوكة جيشه - ومعها هيبته - أمام الصهيونية، وسيتمخض مشروعه الوحدوي القومي عن دفاع سلبي عن حدود دولته القطرية! و - بكلمة - سترتفع عنه جميع الأسباب التي صنعت شرعية قيادته. وحين يضاف إلى ذلك أن قسماً آخر من النخب الحاكمة - وهو الأكثر عدداً - لم يكن يملك في بنية سلطته حتى هذه الأسباب، يتبينّ إلى أي حد وضعت سلطة النخب الحاكمة أمام حالةٍ صريحة من الانكشاف والافتضاح غير القابلين لأي نوع من التغطية.

ولقد عمّق من واقع هذا الإخفاق السياسي العام، الفشل الذريع في إنجاز الحدود الدنيا البدائية من التنمية السياسية الديمقراطية، الأمر الذي لم يُتح معه لهذه النخب التعويض عن خسارة شرعيتها الوطنية والقومية بشرعية ديمقراطية دستورية! وفي امتداد غياب هذا البناء الديمقراطي المطلوب، لم يكن ثمة بدّ من الاعتراف باستحالة مواجهة هذا الانسداد السياسي العام والمُطبق بمحاولة تجريب بناء شرعية السلطة والدولة والنظام السياسي من المدخل الديمقراطي، وخصوصاً حين بات في حكم الثابت أن أيّاً من الأهداف الوطنية والقومية ممتنع عن التحقق دون إنجاز حلقة التحول الديمقراطي. وعلى ذلك، نزعم أن ظرفية الإخفاق والانسداد هذه تؤسس شروطاً تحتية لقيام عملية الانتقال الديمقراطي بوصفها عملية سياسية سلمية لا تهدد سلطة النخب الحاكمة بالتقويض الفوري والمباشر. ولعلّ ذلك ما يفسر - إلى حد ما - لماذا بدأت هذه النخب تنتقل من التغاضي عن تداول المطالب الديمقراطية، في أوساط المجتمع والمعارضة، إلى التعاطي معها من مدخل القبول ببعضها...، ولو في حده الأدنى (إقرار حرية الصحافة والتعددية السياسية والنظام التمثيلي...).

٢ - نُذُر الحروب الأهلية

لم يقدم التسلط والقمع وتعميم الإرهاب من قبل السلطة ضمانة لحمايتها من الغضب الاجتماعي، عكس ما أوهمت النخب الحاكمة نفسها به طويلاً، بل أنجب

هذا كله ردات فعل دفاعية تراكمت وقائعها إلى المدى الذي أدخل المجالين السياسي والاجتماعي في مغامرات غير محمودة العواقب! ذلك أن إقفال المجال السياسي على نخبة السلطة، بشكلٍ حصري، دفع جماعات اجتماعية عديدة ـ مثلاً ـ إلى أن تستعير المجال الديني مجالاً بديلاً لممارسة السياسة وللتعويض عن غياب أو عن مصادرة المجال (الطبيعي) الأول، مثلما فرض على أخرى اللجوء إلى أساليب العنف في التعبير عن مطالبها. في كل الأحوال، قاد ذلك التسلط إلى تعريض الاستقرار السياسي للتصدع والوحدة الوطنية للانفراط، ورفع ـ في حالات أخرى ـ درجة الاحتقان السياسي إلى المدى الذي انفجرت فيه غرائز الاصطراع الأهلي منفلتة من كل عقال. هكذا لم تعد السياسة تعبر عن نفسها على نحو طبيعي، بل باتت تستعير القاموس العسكري وتقاليد العراك غير المدني! وعلى ذلك، لم يعد ثمة بدٌ من تنفيس التعبئة النفسية العامة، وإرجاع الصراع السياسي إلى قواعده الطبيعية، طريقاً للخروج من منطقة الفتنة والحرب الأهلية. وليس من شك في أن ضغط هاجس الحرب الأهلية الداخلية يؤسس لشرعية عملية الانتقال الديمقراطي ويفرضها مخرجاً من النفق المُعتِم.

٣ ـ الضغط الدولي

كانت النخب الحاكمة تستطيع، في ما مضى، أن تتجاهل المطالب الديمقراطية الداخلية فلا تعيرها أي انتباه؛ بل كانت تستطيع حتى الإقدام على ممارسة جميع أنواع الانتهاك، للحقوق المدنية والسياسية للمواطنين دون أن تخشى الاحتجاج الدولي. وقد اطمأنت طويلاً إلى صمت الحكومات الغربية التي بادلتها التواطؤ، المعلن والخفي، بتعلّة مواجهة الشيوعية واستئصال قواها المحلية. أما اليوم، فيبدو أن هذه المرحلة من الراحة الدولية الممنوحة انصرمت، إذ باتت الدول الكبرى مدفوعة إلى فتح ملف الديمقراطية وحقوق الإنسان في بلدان الجنوب ـ ومنها الوطن العربي ـ تحت وطأة ضغط رأيها العام ومنظمات حقوق الإنسان فيها، وتحت وطأة ضغط المؤسسات المالية العالمية. ومع أنه من باب الأمانة القول إن نضال وضغط الرأي العام ومنظمات حقوق الإنسان في الوطن العربي أثمر نتائج مادية مؤكدة من جنس إجراءات تحسين أوضاع الحريات العامة وحقوق الإنسان في قسم كبير من البلدان العربية (في السنوات العشر الأخيرة) إلا أننا لا نستطيع أن ننفي أن ذلك الضغط الداخلي لم يؤت ثماره إلا بسبب توافر سندان خارجي لمطرقته، وليس ذلك السندان سوى الظرفية العالمية الجديدة التي نشأت منذ انطلاق برنامج البيريسترويكا السوفياتي، وما كان له من تداعيات على الصعيد الكوني، لتفرض على السلطة العربية الإفراج عن الحدّ الأدنى من المطالب الديمقراطية . وهي ظرفية زادها أهمية في التأثير جنوح معظم مؤسسات الإقراض المالي العالمية إلى فرض شروط سياسية على الدول العربية لقاء حصولها على قروض، وفي قائمة تلك الشروط تحسين أوضاع

الحريات العامة وحقوق الإنسان بوصفها ضمانة ضرورية لها في وجه أية مفاجآت دراماتيكية. وعلى ذلك، لم يعد ثمة ما يسمح لأي نظام سياسي عربي بأن يتفاوض بحرية على إعادة جدولة ديونه، أو قصد الحصول على قروض جديدة، إلا بالرضوخ إلى هذه الشروط السياسية التي قد تفتح إمكانية ما من إمكانيات تحقيق الانتقال الديمقراطي.

٤ ـ نموّ ثقافة سياسية ديمقراطية

من النافل القول إن توسّع التعليم، وتطوّر برامجه، وانتشار الصحافة المكتوبة والإعلام السمعي ـ البصري، فضلاً عن الاحتكاك بالعالم الخارجي، رفع من معدلات النمو الثقافي لدى المجتمعات العربية، وحسّن من إدراك الناس لحقوقهم الطبيعية. ومن نتائج ذلك أنهم باتوا يمتلكون رصيداً معيناً من الأفكار السياسية الحديثة يسمح بالحديث عن بدايات تكوّن وتوسّع الثقافة الديمقراطية في المجتمع العربي. ولا يملك أي منصف أن يتجاهل الدور الهام الذي نهضت به الثقافة الحزبية والنقابية في ذلك، على الرغم من كل مظاهر العطب والخلل التي بدت ـ وتبدو ـ على أداء مؤسساتها التنظيمية. وهو الأمر نفسه الذي يصدق على دور فئة المثقفين الديمقراطيين، من باحثين وجامعيين وكتاب وصحفيين، والتي أدت مهمة إنتاج وتعميم ثقافة حقوقية ومدنية في أوساط شرائح واسعة من فئة المتعلمين. وعموماً، يسمح هذا النمو المتعاظم للوعي الديمقراطي في المجتمع العربي المعاصر بالاعتقاد في أنه يوفر شرطاً ذاتياً لتسهيل ولادة إمكانية الانتقال الديمقراطي.

* * *

ليس من مشمولات هذا العرض، عن الأسباب الأربعة ـ الموضوعية والذاتية ـ الحاملة على افتراض انفتاح إمكانية الانتقال الديمقراطي، في الدول العربية المعاصرة، أن يكرس الاعتقاد بأن طريق هذه الإمكانية سالك اليوم، بل هدفه ـ حصراً ـ التنبيه على أن هذه الإمكانية ليست مستحيلة أو ممتنعة امتناعاً مطلقاً، كما قد يدور في خلد وعي سياسي عدمي. أما القول بأنها إمكانية صعبة ومحفوفة بالمخاطر والعوائق، فهو مما لا يرقى إليه شك في ما نزعم. ونحن سنحاول في الفقرة التالية ان نقف على بعض مصادر تلك الإعاقة التي تواجه عملية الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي.

ثالثاً: في عُسر الانتقال الديمقراطي وعوائقه

إذا كان هذا الانتقال الديمقراطي ـ في مظاهره الأولية الدنيا ـ على جدول الأعمال السياسي لبعض الأقطار العربية، فإنه يعيش مخاضاً عسيراً في بعضها الآخر، وامتناعاً مرحلياً في بعضٍ ثالث منها (وهو ما يقارب نصفها!)، لذلك، فإن

استعراض عوائقه سيكون هنا متفاوتاً، بحيث يبدأ من تلك التي تحتسب أقطاراً مغلقة على إمكانيته إلى تلك التي يتسع مجالها السياسي لاحتمالاته. وفي الحالين، ثمة عنوان عام لتلك العوائق هو: أزمة أنماط الشرعية التي تقوم عليها سلطة النخب الحاكمة في مجموع البلاد العربية بوصفها الأزمة التي تجعله انتقالاً محجوزاً هنا وعسيراً هناك. . . الخ.

١ ـ أزمة الشرعية

بسبب من أن الشرعية السياسية للسلطة في البلدان العربية لم تتحصل بالأساليب الديمقراطية الحديثة، فإنها (شرعية) تعاني أزمة مزمنة تلقي بذيولها على مجموع الحياة السياسية الداخلية، وتضع الكوابح في سيرورة التطور والتقدم في المجال السياسي . ولعل استعراضاً سريعاً لجغرافية المصادر التي تنهل منها النظم القائمة شرعيتها، يلقي بعض الضوء على نوع تلك الكوابح العاملة ضد آلية التطور الديمقراطي في الوطن العربي:

أ ـ الشرعية العصبوية

تمثل العصبية الأهلية (القبلية، والعشائرية، والطائفية) واحدة من أكثر مصادر الشرعية سيادة في الدول العربية اليوم! فهي سندان ثمانية نظم سياسية على الأقل، وهي قوام الحياة السياسية في اثنتي عشرة دولة! بها تقوم السلطة، وبها تنحل متى اهتزت توازنات النظام الاجتماعي والسياسي العصبوي، وتتزود من طاقتها الاجتماعية حركية الصراع السياسي الداخلية، وتنطبع بها، على النحو الذي تتحول معه العصبيات الى بنى ومؤسسات سياسية مباشرة في حالات، أو إلى مصدر توليد وإفرازات المنظمات والأحزاب الممثلة لعصبياتها في حالات أخرى. حتى التمثيل المؤسساتي نفسه يخضع لهذا التكوين: تنشأ البرلمانات، وأشباه البرلمانات، ومجالس الشورى ومجالس الأعيان من معين ذلك النظام العصبوي وتُفَصل على مقاسه!

لا نضيف جديداً حين نقول إن النظام السياسي العصبوي نظام مغلق، يعيد انتاج مجاله السياسي الضيق من داخل الرافعة العصبية التي تمثل قوامه. وهو يكبح ـ بذلك ـ حركية التطور والتراكم والتحول في المجال الاجتماعي وفي المجال السياسي. وليس من شك في أن نظاماً سياسياً ينهل شرعيته من امتياز فوق ـ اجتماعي، مزعوم، لقبيلة أو عشيرة أو طائفة هو نظام متخلف، يفرز كل شروط الكبح والحجز أمام إمكانية التطور الديمقراطي، بل هو يؤسس البنى التحتية الناجزة للتسلط السياسي والدكتاتوري. وهذا ما لا نجد أدنى صعوبة في معاينته من تجربة حكم العصبيات في البلدان العربية، على الرغم من محاولة المال الفائض والتقانة المستوردة سَتْر عورته!

ب ـ الشرعية الدينية

مع أن قوام الدولة في البلدان العربية قوام زمني صريح، من واقع ما هي عليه بناها والسلطات المختلفة فيها، ومن واقع القوانين والتشريعات المعمول بها (ما خلا الأحوال الشخصية)، إلا أن السلطة السياسية في بعضها تحاول شرعنة نفسها بالدين، على نحو يفهم منه أن مبدأ الحكم فيها هو تطبيق تعاليم الإسلام. لا يتعلق الأمر هنا بالنص الدستوري على أن الإسلام هو دين الدولة، على ما نجد في الأغلب الأعم من الدساتير العربية، ولا يتعلق بالنص (الدستوري) على أن الشريعة الإسلامية مصدر من مصادر التشريع المدني، على ما نجد ـ أيضاً ـ في غير نص دستوري... بل يتعلق بتبرير وتسويغ السلطة القائمة بالقول إنها مستمدة من حق ديني.

يشرّع ذلك القول لقيام نظام سياسي ثيوقراطي حتى وإن هو جنح ـ في الممارسة ـ إلى أن يكون نظاماً زمنياً. ومن النافل القول إن بناء شرعية السلطة على الدين، يضع المجال السياسي خارج أي نوع من أنواع التعاقد الذي يقوم عليه كيان الدولة الحديثة، ويقضي ـ حكماً ـ بإخضاعه إلى فئة تستأثر به دون غيرها بحجة إفرادها بهذا الحق الديني. وإذا كان الأمر يتعلق ـ هنا ـ بنظم سياسية معدودة ـ انضاف إليها النظام السوداني أخيراً ـ فهو يتعلق ـ أيضاً ـ بفريق كبير من المعارضة السياسية يكاد برنامجه يختصر في شعار بناء الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة. وهكذا، إذا كانت السلطة الثيوقراطية تصنع عوائق في وجه أي انتقال ديمقراطي باسم الدين، فإن بعضاً من المعارضة يساعدها في تغذية تلك العوائق وإعادة إنتاجها بالتّعلّة نفسها! وفي الحالين، فإن الخاسر الأكبر هو إمكانية تحقيق انتقال ديمقراطي سلمي في الوطن العربي يكون محط توافق من الجميع، ويكون الدين حافزاً عليه لا حائلاً دونه.

ج ـ الشرعية الوطنية

في محاولة مكشوفة للتعويض من الشرعية السياسية الديمقراطية المُفتَقَدة يجنح قسم من النظم العربية إلى تبرير شرعيته باسم الوطنية والقومية العربية، وبدعوى أن نهوضه بمهمة إنجاز برنامج وطني ـ سياسي وتنموي ـ تحرري، وإنجاز برنامج قومي في مواجهة الصهيونية والنفوذ الأجنبي والدفاع عن مطلب الوحدة العربية...، يمنحه (أي النهوض بتلك المهمات) الشرعية الثورية بديلاً من سواها من أنماط الشرعية. ومع أن من الإنصاف القول إن بعض تلك النظم قام بأدوار غير هيّنة في مضمار التنمية ومواجهة الخطر الصهيوني، واجتراح سياسة عالمثالثية مستقلة، إلا أن الحقيقة الفاقعة التي تعصى على أي تجاهل أن معظم تلك النظم ـ وقد كانت في مجموعها ستة نظم منذ عقود أربعة حتى اليوم ـ جاء الى السلطة من طريق الانقلاب العسكري، و ـ أحياناً ـ من خلال الانقضاض على تجربة ديمقراطية، كائناً ما كان أمرها وتشوّه خِلْقتها، كما حصل في حالتين سياسيتين على الأقل! الأمر الذي يضع

أكثر من استفهام على شرعيةٍ وطنية لا تخرج إلا من رحم الثكنات!

ولسنا في حاجة إلى كبير شرح لبيان أن الشرعية الوطنية إياها تعني - في ترجمتها المادية - إقامة التلازم الضروري بين أية شرعية والوطنية منظوراً إليها من زاوية مصالح الطبقة الوسطى وشريحتها العسكرية على وجه الحصر، مثلما لسنا في حاجة الى جهد لبيان عقم اية شرعية وطنية لا تكون محط إجماع ديمقراطي، ولا تخرج إلى الوجود الا بملحمة قتالية ينجزها الضباط وضباط الصف نيابة عن الشعب والأحزاب! وتكفي السيرة الذاتية للأنظمة الوطنية تجاه الملف الديمقراطي لتقيم الدليل على مقدار ما يمكن أن تتعرض له الديمقراطية من محن باسم الشرعية الوطنية. وما زال بعيداً عن التوقع - حتى اليوم - كيف يمكن لنخب سياسية حاكمة، تقدم نفسها للجمهور بصفتها نخباً وطنية وثورية ذات رسالة قومية، أن تضع سلطتها - أو مجال الحكم - محط منافسة سياسية، أو - حتى - كيف تقبل أن تفتح المجال السياسي المغلق على إمكانية المشاركة من طرف أحزاب وقوى لا تشاطرها الرأي في مشروعها الوطني! وعلى ذلك، نعتقد جازمين أن الشرعية الوطنية تمثل - اليوم على الأقل، وفي طبعتها العسكرتارية - عائقاً حقيقياً أمام إمكانية الانتقال الديمقراطي.

د - مقاومة الطابور التسلطي والمنتفع

من العوائق التي تعترض عملية الانتقال الديمقراطي في البلدان العربية عمليات المقاومة الشرسة التي تنظمها قوى سياسية واجتماعية عديدة - داخل المجتمع السياسي - المنتفعة من بقاء واستمرار نظم متخلفة. وهي كناية عن قوى أفرزها التطور السياسي والاقتصادي المستمر في ظل سلطة النخب الحاكمة منذ الميلاد الحديث للدولة الوطنية في الوطن العربي. ومع أن كثيراً من هذه القوى نما وترعرع على الهامش، وفي الهامش، إلا أنه يمثل - اليوم - ما يشبه اللوبي السياسي الضاغط ضد اي إصلاح سياسي ديمقراطي، والقادر - في الحد الأدنى - على إرباك أي توافق ممكن بين الدولة والمجتمع، بين النظام والمعارضة. وقد يكون من سوء التقدير - في مضمار العمل السياسي - أن يستصغر المرء قوة هذا اللوبي أو هذا الحزب السري - على نحو ما يسميه قسم من المعارضة السياسية المغربية - بسبب تغلغله في نسيج السلطة والاقتصاد، وقدرات التأثير النافذ لديه في مراكز القرار. وهو يمثل - بجميع المقاييس - الاحتياطي الاستراتيجي القوي، والذخيرة الحية الضاربة، لإرادة التملص من ضرورات الانتقال الديمقراطي الآخذة في تكريس نفسها.

٢ - عُسر ولادة الشرعية الديمقراطية الدستورية

من السياق السابق، تجتمع لدينا كل الأسباب للاعتقاد في أن طريق الانتقال الديمقراطي ليست معبراً سالكاً بسهولة ، ولا تفتح المرحلة الراهنة إمكانيته على نحوٍ

فوري على الأقل. أما السبب، فهو أن الشرعية السياسية التي تقوم عليها سلطات النخب الحاكمة لم يجر تحصيلها بوسائط التمثيل والاقتراع الديمقراطيين. وعلى ذلك، فإن آلية ذلك الانتقال الديمقراطي لن تكون سوى آلية صناعة الشرعية الديمقراطية الدستورية للنخب ـ والنظم السياسية ـ الحاكمة. والمسألة ـ هنا ـ ليست سفسطة أنطولوجية: من يسبق من ومن يصنع من: الشرعية أم الإنتقال؟ بل هي مسألة وعي الترابط الجدلي والعضوي بين العمليتين: لا مجال لوعي إمكانية انتقال ديمقراطي حقيقي دون أن تتمتع السلطة بقسط ما من الشرعية يفرض على خصومها (المعارضين) قبول صفقة سياسية مع النخب الحاكمة، (وهي الشرعية التي تمتنع عن التحقق البدائي دون انجاز برنامج من الانفتاح الديمقراطي...) ولا مجال لافتراض إمكانية قيام شرعية سياسية لهذه النخب والنظم السياسية في غياب إجراءات مادية فعلية على طريق تحقيق الانتقال الديمقراطي نفسه.

تضعنا هذه الجدلية أمام حقيقة سياسية لا سبيل إلى تجاهلها: إن عملية الانتقال الديمقراطي محكومة بأن تكون محط توافق اجتماعي حتى تصير ممكنة، مثلما هي مدعوة إلى أن تصير استراتيجية كاملة لكل المجتمع السياسي لا مجرد رهان سياسي تكتيكي فهلوي. لقد انتهت الحقبة التي كان يمكن النظر فيها إلى الديمقراطية والبرلمان بوصفها لعبة سياسية تحمل عليها ضرورات التكتيك والمرحلية من جانب المعارضة عملاً بالموقف البلشفي من دخول الدوما القيصري، مثلما انتهت معها الحقبة التي كان يمكن النظر فيها إلى التنازل من قبل السلطة في الملف الديمقراطي بوصفه خياراً اضطرارياً تحمل عليه الحاجة إلى امتصاص النقمة، واحتواء المعارضة، وانجاز تكيّف ناجح مع ضغوط المرحلة. في المقابل، تبدو الحاجة ماسة اليوم إلى إعادة وعي خيار الانتقال الديمقراطي على نحو جديد، أي بوصفه مخرجاً تاريخياً من الانسداد السياسي العام، بل مخرجاً مشرفاً ـ للسلطة والمعارضة على السواء ـ من واقع الإخفاق الذي منيت به سياسة السيطرة وسياسة الثورة على حد سواء. ولعل موطن الإعضال في الموضوع أن هذا النوع من الوعي ليس حاصلاً بالحد والمستوى المطلوبين، على الرغم من أنه ضرورة موضوعية، وهو ما يعني، أن غيابه، أو ضموره وضعفه، يمثل ـ اليوم ـ عائقاً حقيقياً أمام عملية الانتقال الديمقراطي.

* * *

لا تقدم الصورة السابقة دليلاً نهائياً على استحالة الانتقال الديمقراطي، بل تسوق ملاحظات احترازية على فرضية الانتقال استناداً إلى ما يبدو لها وكأنه كوابح وعوائق تقوم دون إمكانية تحققه. على أن الوجه الآخر للمسألة جدير بأن يُعْرَض هنا، ونعني به ما نعتقد في أنه يمثل علامات على وجود ممكنات حقيقية أمام ذلك الانتقال.

رابعاً: في ممكنات الانتقال الديمقراطي

ثمة قاعدة فقهية مأثورة تقول: إن ما لا يدرك كلّه لا يترك بعضُه. وهي - هنا - مناسبة لواقع الحال: ذلك أن الانتقال الديمقراطي إذا كان معاقاً ومحجوزاً أو عسيراً في قسم من المجتمعات العربية، فهو ممكن في قسم آخر منها، كائنة ما كانت الصعوبات التي تعترضه. ومعنى ذلك، أن الفكر مدعو إلى أن ينصرف إلى البحث في ممكناته، وفي الضرورات الحاملة على وجوب اختيار استراتيجيا من قبل جميع قوى المجتمع السياسي، أو - على الأقل - من قبل أطرافه الأساسية الفاعلة. إن من طقوس الواجب العلمي والسياسي الاعتراف بحقيقة التطور المتفاوت بين المجتمعات العربية في ميدان التراكم السياسي، فهو المدخل الوحيد إلى وعي الفارق بين الممكن والمستحيل في مجال الاستراتيجيات والاختيارات السياسية، ثم هو المدخل إلى إدراك الأسباب الحاملة على سوْق فرضيتنا القائلة بأن الانتقال الديمقراطي آلية قابلة لنوع ما من أنواع التحقق في بعض المجتمعات العربية. غير أن هذا الاعتراف لا يكفي إذا لم نردفه ببناء تصورات عن عملية الانتقال تلك: عن معنى ضرورتها، وعن آليتها ومحطاتها المطلوبة. ها هنا - أي في سياق التفكير من داخل فرضية الانتقال الديمقراطي - نحن أمام حاجتين: أمام الحاجة إلى بناء وتكريس هدنة سياسية مستديمة، تمثل شرطاً لانطلاق عملية الانتقال تلك، وأمام الحاجة إلى استيلاد صفقة سياسية تاريخية بين السلطة والمعارضة، تمثل الإطار الضروري لتوليد حقائق ذلك الانتقال.

١ - في الحاجة إلى الهدنة السياسية

شهد المجال السياسي، في البلدان العربية الحديثة، تراكما هائلاً من وقائع التدمير والتقويض نتيجة جنوح التناقضات السياسية إلى التعبير عن نفسها من خلال العنف المادي والعنف الرمزي، إذ صنعت جدلية القمع الرسمي والنضال الثوري العنيف كل الشروط الموضوعية لإدخال السياسة والصراع السياسي منطقة الإستنزاف. وكان ثمن ذلك فادحاً بالنسبة الى السلطة والمعارضة على السواء: عمّقت السلطة من شرخ شرعيتها في وجه مواطنيها وقدمت نفسها للرأي العام الخارجي على نحو سيئ للغاية، مثلما عرّضت المعارضة قواها للإنهاك، و - أحياناً - للتصفية المادية الشاملة، بسبب ضعف مركزها في ميزان القوى الداخلي. وفي الحالين، باتت السياسة مركباً محفوفاً بمخاطر الانقلاب الى القعر، وبات الصراع السياسي أشبه ما يكون بعملية انتحار! وقد يكون من أبلغ الأدلة على درجة الخراب الذي لحق المجال السياسي العربي الحديث، ونتج من تدمير قواه السياسية، أن مؤسسات العمل السياسي التي باتت تصنع - اليوم - وقائع الحياة السياسية، وتحتكر رسم بعض مشاهد المستقبل، هي: الثكنة العسكرية والمسجد! ومعها بات الضباط وصغار الفقهاء هم رجال السياسة في هذه المرحلة!

في امتداد هذه الحقيقة الصارخة: حقيقة الانهيار الذي أصاب الحقل السياسي العربي، تنشأ ـ اليوم حاجة ضاغطة إلى وقف هذا النزيف الرهيب من خلال إقرار هدنة سياسية بين القوى السياسية المحترِبة: قوى السلطة والمعارضة، والعمل الجاد على إطالة عمرها الى الحد الذي تصبح فيه ـ فعلاً ـ هدنة سياسية مستديمة ومستقرة، ومعه العمل على حمايتها من أية انتكاسة قد تعيد الصراع السياسي إلى نقطة الصفر، حيث التهيّب، والاحتقان النفسي، والتربّص، والتحيّن... فالاحتراب... الخ.

لقائل أن يقول إن هذه الدعوة إلى بناء هدنة سياسية تمثل استسلاماً من الشعب والمعارضة للسلطة، أو حجزاً للصراع الطبقي، أو اعترافاً بشرعية الأمر الواقع...، وما في معنى ذلك من أبعاد. لدينا، حول هذا الاعتراض، ملاحظتان، أو ـ بلغة رجال القانون ـ دَفْعان شكليان: **أولهما** أن الهدنة السياسية ـ أية هدنة ـ لا تلغي التناقض بين الأطراف، بل توفر إمكانية تنظيم أو ترشيد التعبير عنه حتى لا يجنح إلى تقويض الاستقرار (وهو مطلوب في كل مجتمع وطني). **وثانيهما** أن القائلين بأن هذه الهدنة تمثل استسلاماً وتفريطاً يتصرفون وكأن الثورة على الأبواب، أو كأن هذه الدعوة التفاف عليها يوصد الباب أمامها! وفي الظن أن هذه الثورة لم تبرح منطقة الحلم والأمل، أما الواقع الدامغ، فهو أن قواها في العراء، مجردة من المخالب والأسنان! وعليه، لا نرى في ذلك الاعتراض أكثر من كونه مكابرة... حتى لا نقول مزايدة من غير طائل.

بعيداً عن تينك الملاحظتين الشكليتين، ثمة حاجة إلى إدراك الوظيفة السياسية ـ والتاريخية ـ لهذه الهدنة التي ندعو إليها: إنها ليست استراحة محارب، كما قد يتخيل البعض، تمهيداً لجولات قتال سياسي جديدة، بل هي أكثر من ذلك بكثير، هي تعاقد على حماية المجال السياسي من التبديد، وعلى ترشيد عملية الصراع السياسي. وتقع تحت هذه الوظيفة العامة أهداف مرحلية ضرورية للسلطة وللمعارضة معاً: هدف الاستقرار والتمالك الذاتي لسلطة أنهكتها ضروب التمرد الداخلي المختلفة عليها (والتي ينتمي بعضها إلى تقاليد عصيان العصبيات المحلية على الدولة المركزية!)، وأنهكها الضغط الخارجي الذي بات خانقاً إلى الحد الأقصى، ثم هدف إعادة البناء لمجتمع دمّره القمع الأعشى وجفف مصادر القوة فيه. تملك السلطة، في هذه الهدنة أن تعيد الاعتبار إلى نفسها بصفتها سلطة قد تكون موطن تقدير مختلف من الجمهور، وليست سيفاً مسلطاً على الرقاب، وهو ما يعزز صورتها في الخارج أيضاً. وتملك المعارضة، في الهدنة إياها، أن تلتقط أنفاسها فتعيد بناء قواها المدمّرة من جديد. وفي الحالين، يملك المجال السياسي أن ينعم بالحد الأدنى من الاستقرار الذي يحوّله من ساحة قتال دموي إلى ميدان منافسة سلمية نظيفة.

إن ضرورة هذه الهدنة مما ليس يقبل التردد أو الإرجاء اليوم بسبب ضغط التحديات الداخلية والخارجية الداهمة. وعلى أطراف الحقل السياسي: نعني النخب

الحاكمة والمعارضة، أن تختار بين أمرين: بين احتراب طاحن من أجل الظفر بسلطة، أو الاحتفاظ بها، من طريق دموي مكلف، وبين حيازة استقرار سياسي انتقالي يكون إطاراً للحوار الوطني من أجل بناء سياق جديد من التطور السياسي: الديمقراطية. إن الأمر ـ هنا ـ يتعلق بوعي الأولويات، ونوع ذلك الوعي: السلطة بأي ثمن، أم الاستقرار الذي يدرأ خطر الحرب الأهلية ويسمح بتوزيع عادل للسلطة؟ وغني عن البيان ان الجواب عن هذا السؤال المفصلي يقرر ـ إلى حد بعيد ـ في نوع المستقبل الذي نروم تشييده.

ثمة، في هذا المعرض، مسألة أخرى لا سبيل إلى تجاهلها: نحتاج إلى هذه الهدنة السياسية ـ أيضاً ـ من أجل انجاز هدف وظيفي ضروري: هو ـ باللغة السياسية الأمريكية المعاصرة ـ بناء الثقة بين الخصوم: بين السلطة والمعارضة. ليست هذه الثقة ترفاً أو غزلاً سياسياً مرتجلاً، بل هي إجراء سياسي انتقالي ضروري نحو إطلاق توافق سياسي وطني على تحقيق عملية الانتقال الديمقراطي.

٢ ـ في الحاجة إلى صفقة سياسية

لا قيمة لأية هدنة سياسية، من قبيل هذه التي ندعو إليها، إن لم تكن متبوعة بإجراءات سياسية تمنحها مضمونها، أي تنتقل بها من مجرد كونها هدنة شكلية وتكتيكية. وفي الظن أن تلك الإجراءات لا يمكن أن تكون ذات موضوع أو أهمية إذا هي جانبت سبيل البناء الديمقراطي: بوصفه الخيار السياسي الوحيد الممكن أمام نزع فتيل الانهيارات الداخلية، وأمام تحقيق هدف التنمية السياسية الشاملة والمتوازنة في المجتمع الوطني وفي المجتمع القومي. وعليه، إذا أخذنا في الاعتبار جملة المقدمات ـ التحليلية والفرضية ـ التي سقناها سابقاً، يسوغ لنا أن نفترض أن هذا الإجراء السياسي المطلوب انجازه ـ على قاعدة تلك الهدنة السياسية ـ هو بناء صفقة سياسية تاريخية بين السلطة والمعارضة تؤسس لعملية انتقال ديمقراطي تحظى بالتوافق والإجماع بين القوى المختلفة ـ والأساسية ـ للمجتمع الوطني. إن تلك الهدنة تصبح ـ بهذا المعنى ـ ضرورة انتقالية لا محيد عنها، وتشكل إطاراً سياسياً مناسباً لاجتراح هذا التواطؤ الإيجابي المطلوب الذي دعوناه بالصفقة السياسية التاريخية. مثلما تصبح هذه الصفقة هدفاً لا سبيل إلى الزوغ عنه لإسباغ مضمون تاريخي حقيقي على تلك الهدنة الانتقالية.

لا يمكن لهذه الصفقة السياسية أن تكون تاريخية، وأن ترادف ـ على الصعيد المادي ـ معنى التغيير السياسي إلا إذا أمكن، في ظلها، التواطؤ على انجاز مهمات ثلاث: دمقرطة المجال السياسي، تصحيح بنى النظم السياسية القائمة، وإعادة صوغ مصادر شرعية السلطة:

أ ـ فتح المجال السياسي المغلق

الهدف الأول المطروح على جدول أعمال هذه الصفقة السياسية هو إرساء البنى الارتكازية (التحتية) لإنجاب النظام الديمقراطي، أي اجتراح تعاقد سياسي بين السلطة والمعارضة على انجاز انتقال سياسي سلمي ـ ودون صدمات ـ نحو النظام الديمقراطي، والاتفاق على مختلف حلقاته المرحلية بكل شفافية وبروح من الالتزام القطعي، بعيداً عن جميع أشكال التحايل والخداع التي قد يضمرها فريق لآخر، متحيناً فرصة الانقضاض على الإتفاق، أو إفراغه من محتواه كصفقة سياسية تاريخية ضرورية لاختصار ولادة النظام الديمقراطي وتخفيف أوجاعها .

تتفاوت هذه الحلقات المرحلية، أي هذه الإجراءات السياسية الهادفة إلى إرساء البنية التحتية للنظام الديمقراطي، من مجتمع عربي إلى آخر، تبعاً للتفاوت في تطور الدينامية السياسية الداخلية، وللتفاوت في تطور العلاقة بين أطراف المجال السياسي، وبخاصة بين السلطة والمعارضة. على أنها لا يمكن ـ في كل الأحوال ـ إلا أن تنطلق من مقدمات بدائية وبديهية: إقرار حقوق الإنسان واحترامها، وإصدار التشريعات التي تحيطها بالضمانات القانونية، ويدخل في ذلك طي ملف المعتقلين والمنفيين بالإفراج عنهم، وتسوية حقوقهم المدنية والسياسية، إقرار حرية الرأي والتعبير والتنظيم، ويدخل في جملتها إقرار حرية الصحافة، والبحث العلمي، والانتماء النقابي والسياسي، وحق التعددية الحزبية، والتجمع، والإضراب السلمي دفاعاً عن الحقوق، وسواها مما يمكن أن يساهم في إعداد تربة المجال السياسي لاستنبات أسس التحول الديمقراطي.

عبرنا عن هذه الإجراءات بعبارة المقدمات البدائية، أو الابتدائية، وذلك لأنها ليست كل شيء في مضمار إرساء تلك البنى التحتية، إذ إن استواء هذه لا يتم إلا باستكمال سائر عناصرها وهي ثلاثة: إقرار النظام الدستوري، وإقرار النظام التمثيلي النيابي، ثم فتح مجال السلطة أمام التداول السياسي عليها. فأما النظام الدستوري، فيجري إرساء أسسه على قاعدة تعاقد سياسي، مكتوب أو شفهي، يحصل فيه إتفاق جمعي (إجماع سياسي) على مبادئ تصبح قانوناً أساسياً للدولة، تتوزع السلطات بمقتضاه وتتعزز على نحو متوازن، وبما يقدم الضمانات الكفيلة بتقييد السلطة وإخضاعها للرقابة الشعبية، ثم بما يعلي سلطة القانون على الجميع: حاكمين ومحكومين، ويجعل الدولة ـ فعلاً ـ دولة الحق والقانون. وأما النظام التمثيلي، فيجري إقراره بقوانين خاصة تفصّل ما جرى النص عليه مجملاً في الدستور، وتكون (القوانين إياها) محل توافق سياسي بين الجميع. وفي امتداده، يجري إقرار نظام الاقتراع الديمقراطي الحر لإفراز مؤسسات تمثيلية محلية (بلدية وقروية) ووطنية (برلمان ومجالس عليا) على قاعدة احترام صوت الناخب وإرادته، دون ضغط او تزوير، وبما يجعل

تلك المؤسسات منبثقة بشكل نزيه وشفاف عن إرادة المواطنين وذات مصداقية من وجهة نظر الشرعية الدستورية والشرعية الشعبية. وأخيراً يمثل إقرار نظام التداول على السلطة التتويج، الطبيعي والدستوري، لهذا المسلسل بسبب ارتباط حلقاته: فالدستور الذي لا يؤسس لحياة تمثيلية ونيابية حقيقية وذات مصداقية لا معنى له ولا قيمة، ولا يمثل أكثر من وثيقة شكلية قد يزدان بها الديكور السياسي للسلطة من باب المباهاة لا غير. والحياة التمثيلية ـ بدورها ـ غير ذات هدف إن لم ترتبط بحق ممارسة السلطة لمن ظفر بثقة المواطنين في المنافسة الانتخابية. واختصاراً، تمثل هذه الصفقة حاجة تاريخية عزيزة ونفيسة من أجل فتح شرايين المجال السياسي المختنقة أمام دماء التحول الديمقراطي لتزويد المجتمع الوطني والاستقرار السياسي بأسباب الحياة.

ب ـ تصحيح هياكل النظم السياسية القائمة

ثمة ثلاثة أنماط من النظم السياسية القائمة في الوطن العربي هي: النظم الجمهورية، والنظم الملكية، والنظم الأميرية. الجامع بينها ـ على اختلاف أشكالها ـ هو ضعف قوامها الديمقراطي. تتفاوت درجة الضعف بين نظم تعادي أبسط مظاهر الحياة الديمقراطية (غياب دستور، غياب حياة نيابية، إهدار حقوق الإنسان. . .) وهي الأغلب عدداً، وبين أخرى تتمتع ببعض ـ متفاوت هو أيضاً ـ من تلك المظاهر. وإلى جانب هذا الورم السياسي الخبيث في جسم معظمها (أي انعدام أبسط مظاهر الحياة الديمقراطية)، ثمة ورم خبيث آخر لا يقل عنه خطورة وفداحة في الحال والمال: استئثار مؤسسة الجيش والأجهزة بالسلطة في بعض الدول (الجمهورية بالتحديد)، و ـ معه ـ تحويل السياسة من شأن مدني عمومي ـ بل حتى خاص وفئوي ـ إلى شأن ينفرد به الانكشارية الجدد دون سواهم!

واحدة من أهداف تلك الصفقة السياسية التي ذكرنا آنفاً تصحيح هذه الصورة غير المناسبة للنظم السياسية العربية القائمة، أو ـ للدقة ـ تصحيح أوضاع قسم منها من ذلك الذي تتوافر فيه شروط الانفتاح الإيجابي على منطق التطور الديمقراطي، والاستجابة لأحكامه وموجباته. ولعل عنوان هذا التصحيح هو إسباغ المعنى الجمهوري الفعلي على النظم الجمهورية بتحريرها من مضمونها الأوتوقراطي وقوامها الأوليغارشي، ومنزعها الملكي المطلق، لتصير ـ فعلاً ـ نظماً جمهورية، وتحويل النظم الملكية المطلقة إلى ملكيات دستورية، وتحرير النظم الأميرية من مرتعها العائلي المغلق لفتحها على الدينامية الاجتماعية والسياسية، ثم تحرير النظم الجمهورية العسكرية من نزعتها العسكرتارية الدكتاتورية.

لا نتصور ـ من داخل فرضية الانتقال الديمقراطي ـ أن يجري هذا التصحيح من مدخل ثوري صدامي، بل من مدخل التوافق على ترتيبات سياسية ينتظم بها أمر

النظام السياسي. وهذا التوافق لا يمكن اجتراحه الا بحوار وطني سياسي صريح حول نوع النظام السياسي الذي تختاره وتريده الجماعة الوطنية. وليس من العسير ـ على نحو ما سنبين في ما بعد ـ الوصول إلى صفقة سياسية حول هذا الموضوع. بل لعله الخيار الوحيد ـ والمشرّف ـ أمام النخب الحاكمة كي تظفر لنفسها ببعض الشرعية.

ج ـ إعادة صوغ مصادر شرعية السلطة

كائناً ما كان النظام السياسي السائد (ملكي، أو جمهوري، أو أميري)، فإن مضمون هذه الصفقة السياسية ـ التي ندعو إلى إبرامها بين السلطة والمعارضة، بين الدولة والمجتمع ـ لا يكتمل إلا متى عرّجت عملية التوافق، أو التعاقد، السياسي على مسألة الشرعية: شرعية السلطة، لتتناولها بالحوار والاتفاق، إذ ليس ثمة تلازم، بالضرورة بين إقرار السلطة ـ أي سلطة ـ لحقوق الإنسان، وللتعددية السياسية، وللدستور، وللانتخابات. . .، وبين تغيير ماهية مصادر الشرعية لديها. فقد تبقى على حالها سلطة عصبوية ـ طائفية أو قبلية أو عشائرية ـ فتفتح المجال أمام تكوين أحزاب الطوائف والقبائل، أو أمام برلمان مصمم على المعادلة الطائفية. ونحن نجد لذلك دليلاً قوياً في التجربة اللبنانية. فهي ـ بجميع المقاييس ـ أعرق وأوسع تجربة ديمقراطية معاصرة في الوطن العربي على الإطلاق: حرية للرأي والصحافة والتعبير واسعة، تراكم هائل في الحياة النيابية، انتظام شبه كامل في الانتخابات الرئاسية، تداول على السلطة بين رؤساء من مختلف الكتل، اقتراع انتخابي أقل فضائحية في التزوير من غيره، سقف للمعارضة أعلى بكثير من كهوف المجال السياسي العربي. . . الخ. ومع هذا كله، من منا يتجاهل أن اللعبة الديمقراطية في لبنان (وهي حديثة في شكلها) قائمة على رافعة تقليدية تنتمي إلى القرون الوسطى: النظام الطائفي، وأن شرعية السلطة ـ بالتالي ـ شرعية طائفية وليست ديمقراطية حديثة؟! ولك أن تقول الأمر نفسه على اليمن، والأردن، وموريتانيا، وسواها من البلدان التي تقوم فيها الحياة السياسية على قاع عصبوي: طائفي أو قبلي، حتى ولو لبس لبوساً عصرياً، بل ولك أن تقول ذلك على الشرعية العسكرية والمذهبية.

إن إعادة صوغ مصادر شرعية السلطة ـ على النحو الذي تلتغي فيه ويتحقق نقض المصادر العصبوية، والتوتاليتارية، والثيوقراطية، لتحل محلها الشرعية الديمقراطية الدستورية، المستمدة من إرادة الشعب ومن التوافق الوطني العام ـ هي التتويج الفعلي لمسلسل بناء الصفقة السياسية التاريخية المطلوبة، اليوم، لبناء عملية الانتقال الديمقراطي. وبدونها، لن تكون الإجراءات الديمقراطية الأخرى أكثر من مخادعة تكتيكية لتكميم الأفواه والتحايل على التغيير الديمقراطي!

* * *

تتطلع هذه الصفقة السياسية ـ معبراً عنها في الأهداف الثلاثة التي استعرضناها أعلاه ـ الى كسر قاعدة تقليدية عاش عليها، ومنها، النظام السياسي في البلدان العربية الحديثة هي: قاعدة احتكار السلطة والاستئثار بها من قِبَل نخبة ضيقة، وهي عينها القاعدة التي أسست لقيام واستمرار النظام السياسي المغلق في وجه الدينامية الاجتماعية وحقائق التراكم السياسي. وعلى ذلك، فهي صفقة خليقة بأن تفك الحجز عن هذا النظام المسدود وتفتحه على إمكانية التطور من جديد.

على أنه إذا كانت هذه الصفقة السياسية ـ التي تمتنع عن القيام إلا من خلال توافق سياسي على انتقال سلمي نحو النظام الديمقراطي ـ صفقة مطلوبة وضرورية، للأسباب وللأهداف التي ذكرنا قبلاً، فإن السؤال الذي يفرض نفسه هو: هل هي صفقة ممكنة، أو هل ثمة ما يحمل على إمكانية تحقيقها في قسم من البلدان العربية؟

٣ ـ صفقة ممكنة

في ظننا أن مثل هذه الصفقة ممكن في قسم لا يقل عن رُبُع البلدان العربية، من تلك التي نضجت فيها شروط الحوار السياسي الداخلي، وباتت مهيأة لتشهد ألواناً من التوافق السياسي على قواعد للانتقال الديمقراطي السلمي. أما الذي يدفعنا إلى الاعتقاد في ذلك فهو أمران: **أولهما** تنامي الاعتراف بفشل العنف في فرض الشرعية أو في الاستيلاء على السلطة، **وثانيهما** تنامي الشعور العام بالحاجة إلى إجماع وطني لمواجهة تحديات التنمية والأمن. فأما **الأول**، فيعبر عنه تخلي القسم الأكبر من المعارضة (ربما في ذلك المعارضة الإسلامية) عن العنف المسلح، وسائر أشكال العنف الثوري، والقبول ـ المتزايد في أوساطها ـ بالعمل الديمقراطي السلمي، مثلما يعبر عنه ميل بعض النظم العربية إلى التقليل من درجة الاعتماد على وسائل العنف والقمع لفرض سلطتها، واللجوء، بدلاً من ذلك، إلى ترتيبات سياسية ديمقراطية ـ وإن متواضعة ـ من قبيل توسعة هامش حرية الصحافة، والسماح بتشكيل الأحزاب، والإقدام على بعض التعديلات الدستورية التي ترضي المعارضة، وإقرار النظام الانتخابي... الخ. والمَنْحيان معاً ـ منحى المعارضة والسلطة ـ يعبران عن اعتراف مادي صريح بفشل أسلوب العنف في حيازة السلطة أو في الاحتفاظ بها، وبالتالي يعبران عن نضج شروط عملية الوفاق او التوافق السياسي بينهما على بناء مسلسل انتقالي ـ متفاهم عليه ـ نحو النظام الديمقراطي. أما الأمر **الثاني**، فيعبر عنه تزايد الاعتراف بصعوبة حماية الأمن الاستراتيجي والاقتصادي والسياسي من مخاطر التدخل الأجنبي، أو الهيمنة، أو عدم الاستقرار الأهلي الداخلي... اذا لم يجر حوار وطني موسع يجترح تصورات وبرامج عمل تحظى بموافقة الجميع، وتسمح بمشاركة الجميع في تنفيذ ومراقبة سياساتها. لقد تخلت السلطة تدريجياً عن سياسة تسويق الوعود ومديح النفس على مشاريع التنمية الناجحة، وسَعت ـ بدلاً من ذلك ـ إلى ممارسة

الاعتراف بتواضع قدراتها على اجتراح المعجزات في ميادين التنمية والأمن. وبالقدر نفسه، توقفت المعارضة عن تسويق إدعاءاتها بأنها تمتلك البدائل السياسية والاقتصادية، وباتت - بدورها - أميل إلى الحديث في الموضوع بمفردات الواقعية السياسية، بعيداً عن المزايدات التي رتّلتها في الماضي.

تقدم هاتان الحقيقتان فرصة للافتراض بأن شروط نضوج تلك الصفقة السياسية قد اكتملت، ولم تعد تحتاج إلا إلى البلاغ رقم (١)، أي إلى الإعلان عن مراسيم افتتاح ورشتها السياسية. لقد انهزمت الثورة - وعلينا الاعتراف - وضُربت في عمودها الفقري ، لكن السلطة لم تنتصر، أو هي - بالأحرى - تشعر أن انتصارها على الثورة لم يجعلها بمنأى عن الغضب الشعبي وعن مطالب التغيير، ولم يمنع المعارضة المهزومة من إعادة تنظيم صفوفها واعتماد استراتيجية ضغط جديدة: الضغط الديمقراطي. إننا، إذن، أمام حالة تسميها الأدبيات العسكرية الاستراتيجية باسم توازن الرعب، وهو التوازن الذي يفرض - حكماً - سياسة الوفاق. وإذاً، فلا محيد عنه طريقاً إلى بناء المستقبل.

بمثل هذا الخيار فإننا - معارضة وسلطة - لا نجترح أو نبتدع طريقاً جديداً وغير مسبوق في البناء والتحول الديمقراطيين، بل نسلك سبيلاً سلكه قبلنا غيرنا: لم تنجح الديمقراطية في أعرق الدول الدكتاتورية والفاشية في أمريكا اللاتينية - مثلاً - بالثورة، بل بصفقة بين المعارضة الثورية والمؤسسة العسكرية الحاكمة. كما لم ينجح التغيير الديمقراطي في جنوب افريقيا بثورة مسلحة على نظام الابارتايد، بل بصفقة بين مانديلا - والمؤتمر الوطني الافريقي - ونظام دوكليرك. ولم تنجح الديمقراطية في أوروبا الشرقية بالثورة والدماء (ما عدا رومانيا)، بل بانتقال سلمي متفاهم عليه بين النخب الشيوعية الحاكمة والمعارضة الليبرالية. حتى في أوروبا الرأسمالية، لم تنجح الديمقراطية في إسبانيا فرانكو، وبرتغال سالازار، وتركيا كنعان ايفرين، ويونان الجنرالات، بثورة مسلحة، بل بصفقة بين المعارضة والجيش الحاكم...، وسوى ذلك من الحالات النظيرة التي تقيم الدليل المادي الفاقع على أن معركة كسب رهان التحول الديمقراطي قد تخاض بأسلوب سلمي وتستقر على صيغة صفقة سياسية بين المعارضة والسلطة.

قد يقول قائل: وماذا لو أن السلطة - في البلدان العربية - ليست في وارد الوعي بالحاجة التاريخية إلى هذه مثل الصفقة، فوقفت منها موقف الاعتراض والرفض؟ سؤال شرعي ووجيه. لكننا نقول للقائل: ان من مشمولات عمل المعارضة الديمقراطية إقناع السلطة بتلك الصفقة، بل إجبارها على ذلك، من خلال المزيد من إنضاج شروطها.



الفصل السابع

الديمقراطية وإشكالية التعاقب على السلطة(*)

حسين علوان البيج(**)

مقدمة

ثمة حقيقة جوهرية هي أن أزمة الديمقراطية في الدول النامية ناجمة أصلاً عن تنامي القوى الاجتماعية الساعية إلى المشاركة السياسية، وعجز المؤسسات السياسية عن استيعابها وتلبية مطالبها.

وإذا كان التحول الديمقراطي الجاري في هذه الدول في الوقت الحاضر نابعاً من كونه خطوة متقدمة على طريق توسيع المشاركة السياسية، فإن ضمانها للمواطنين لن يتحقق إلا بتعدد القنوات المؤسسية على اختلاف أشكالها وأنماطها، وبخاصة مؤسسات المجتمع المدني.

هذه الدراسة محاولة لبيان أبرز المتطلبات المبدئية والعملية لتنمية دور مؤسسات المجتمع المدني وتنشيطه في العملية الديمقراطية التي ترسى أسسها في هذه الدول.

أولاً: الإطار النظري ـ الديمقراطية والمجتمع المدني

من الحقائق الثابتة، أن عملية بناء المؤسسات السياسية ترتبط بطبيعة الهدف المطلوب تحقيقه من وراء بنائها، فالمؤسسات ليست لها قيمة بحد ذاتها، وإنما تتأتى

(*) نشر في: **المستقبل العربي**، السنة ٢١، العدد ٢٣٦ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٨)، ص ٩٥ - ١٠٧.

(**) أستاذ النظم السياسية والدستورية المقارنة المساعد ـ جامعة بغداد.

قيمتها من الوظيفة الموكول لها إنجازها، إذ لا توجد ثمة علاقة بين مسألة توفير الظروف الملائمة لنظام ديمقراطي من عدمه، وعملية بناء المؤسسات، فلكل من الأنظمة الديمقراطية وغير الديمقراطية مؤسساتها وقدراتها التي تستخدمها لتحقيق الأهداف التي تضعها النخب الحاكمة، فهناك مؤسسات تعزز التطور الديمقراطي وتسمح بالمشاركة السياسية، وهناك مؤسسات تعزز قدرات الضبط الاجتماعي والتوجيه السياسي والإقناع، وربما الإكراه الايديولوجي، وحشد المواطنين وتعبئتهم من دون مشاركة حقيقية من جانبهم، فيكون التساؤل عن طبيعة الايديولوجيا التي تلتزم بها النخب الحاكمة والثقافة السياسية السائدة في المجتمع طبيعياً بصدد البحث عن الهدف الذي تبنى من أجله المؤسسات[1]. ففي ضوء الثقافة السياسية التي تشيعها النخب الحاكمة، وكذلك الايديولوجيا التي تعممها في إطار المجتمع، تتحدد طبيعة المؤسسات السياسية، ديمقراطية أكانت أم سلطوية. ومن هذا المنطلق تغدو مسألة تحديد مفهومي الديمقراطية والمجتمع المدني ضرورية لتحديد قيمة المؤسسات، وخصوصاً مؤسسات المجتمع المدني بالنسبة لأي بناء ديمقراطي وممارسة ديمقراطية.

١ ـ مفهوم الديمقراطية

الديمقراطية بنية وآليات وممارسة سياسية تقوم على المشاركة السياسية الواسعة عبر قنوات المؤسسات السياسية وعلى أساس من التنافس[2]. ومن هذه الزاوية فإن المشاركة السياسية هي المظهر الرئيسي للديمقراطية، فانتشار المشاركة السياسية من لدن المواطنين في العملية السياسية يمثل التعبير العملي عن الديمقراطية، حيث تهدف عملية المشاركة السياسية أصلاً إلى تعزيز دور المواطنين في إطار النظام السياسي، بضمان مساهمتهم في عملية صنع السياسات العامة والقرارات السياسية أو التأثير فيها. وبحسب هذا التقدير يجري وصف النظام الديمقراطي بأنه النظام الذي يسمح بأوسع مشاركة من جانب المواطنين سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة في التأثير في عملية صنع القرارات السياسية واختيار القادة السياسيين[3].

فالمشاركة السياسية بلا أدنى شك تعكس جوهر الممارسة الديمقراطية، غير أن تحقيقها على صعيد الواقع العملي يتطلب توفر المؤسسات اللازمة لضمان مشاركة

---

(١) انظر: علي الدين هلال، **محاضرات في التنمية السياسية** (القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٧٥)، ص ٩٤ ـ ٩٥.

(٢) حول معايير الممارسة الديمقراطية، انظر: Robert A. Dahl, *Democracy and Its Critics* (New Haven, CT: Yale University Press, 1989), pp. 108-130.

(٣) انظر: محمد علي محمد، **أصول الاجتماع السياسي: السياسة والمجتمع في العالم الثالث** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠)، ج ٢، ص ٢٣٨.

سياسية فعلية. وعلى أساس التناسب بين درجتي المأسسة السياسية والمشاركة السياسية يجري التفريق بين الأنظمة السياسية، فإذا نجح المجتمع في تكييف المؤسسات السياسية مع مستوى المشاركة السياسية، اتجه إلى أن يصير نظاماً سياسياً مشاركاً، حيث ترتفع درجة المأسسة السياسية بما يسمح بأعلى درجات المشاركة السياسية، أما إذا فشل في عملية التكييف، فإنه يتحول إلى نظام «بريتوري» جماهيري يقوم على التعبئة على حساب المشاركة، ويطلق على هذا النوع من المجتمعات «المجتمعات الجماهيرية»[٤]، وهي أنظمة تتميز بارتفاع أعداد الراغبين بالمشاركة السياسية في مقابل انخفاض درجة المأسسة السياسية بما لا يسمح بتحقيق مشاركة سياسية حقيقية في إطارها.

ويتسم النظام الديمقراطي بالتمايز والانتظام الواضحين في الأدوار السياسية التي يؤديها الأفراد في نطاقه، حيث تنتظم العلاقة بين أولئك الذين يصنعون ويتخذون القرارات السياسية والمواطنين العاديين من خلال عدد من الأدوار البنائية التي تسهل مشاركة المواطنين في العمل السياسي، وتحديداً في عملية صنع واتخاذ القرارات السياسية عن طريق مجموعة من المؤسسات السياسية، كالأحزاب وجماعات الضغط وجماعات المصالح التي تعمل كوسيط بين المواطن والحكومة[٥]. وعلى أساس الدور الذي تلعبه المؤسسات الوسيطة في ربط المواطنين بالعملية السياسية تتباين صيغ المشاركة السياسية، فإذا كانت النظم السياسية المشاركة والجماهيرية على السواء، تتسم بارتفاع درجات المشاركة السياسية، فإنها تختلف في درجة المأسسة السياسية للإجراءات والمنظمات السياسية لكل منها[٦].

فالنظم الجماهيرية تفتقر إلى الأبنية والمؤسسات السياسية المنظمة التي تربط بين الرغبات والأنشطة السياسية، وبين أهداف وقرارات القيادة السياسية، مما يجعل العلاقة بين القيادة والجماهير مباشرة من دون وساطة مؤسسة، حيث تكون الجماهير تحت تصرف القادة لغرض التعبئة السياسية، وتصير الصيغة المميزة للمشاركة السياسية هي الحركات أو الظواهر الجماهيرية التي تضم أعمالاً سلمية أو عنيفة، قانونية أو خارجة على القانون، إكراهية أو اختيارية، حيث تحاول كل قوة اجتماعية أن تحقق غاياتها بتسخير الموارد والتكتيكات التي تتمتع بها بقوة واضحة[٧].

---

(٤) انظر: عبد المنعم المشاط، **التنمية والسياسة في العالم الثالث: نظريات وقضايا** (العين، الإمارات العربية المتحدة: مؤسسة العين للنشر والتوزيع، ١٩٨٨)، ص ٣٣٢.

(٥) انظر: اسماعيل علي سعد، **المجتمع والسياسة: دراسات نظرية وتطبيقية** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٣)، ص ٣٤٨.

(٦) انظر: المشاط، المصدر نفسه، ص ٣٣٢.

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٣٣.

أما في النظم المشاركة، فيتم تنظيم وخلق درجة عالية من الانخراط في العمل السياسي في إطار المؤسسات والمنظمات السياسية، مما يتحتم على كل قوة اجتماعية أن تحول موارد القوة وأشكال العمل السياسي إلى مؤسسات منظمة وشرعية، ولهذا تتعدد صيغ المشاركة السياسية، وتتركز القوة، أي تتنوع، ولكن ما يميز المشاركة فيها هو درجة تنظيمها في قنوات شرعية، مما يعني توسيع الدور الذي يلعبه المواطنون في الحياة السياسية، وليس التحكم الشعبي في الحكومات[٨]. وهذا يعني أن عنصر التفريق بينهما يتمحور حول عملية مأسسة المشاركة السياسية، حيث تتحدد عملية المشاركة السياسية ويتوقف نطاقها على درجة المأسسة السياسية التي يتميز بها المجتمع. والواقع أن درجة المأسسة السياسية لا تنال من نطاق المشاركة السياسية، بل تمتد لتطال حتى مضمونها، وعلى هذا فالأنظمة السياسية لا تختلف في المدى المسموح به من المشاركة السياسية أمام المواطنين فحسب، وإنما تختلف طبيعة وشكل المشاركة السياسية من نظام سياسي إلى آخر، وقد تختلف حتى في الأنظمة السياسية المتماثلة من حيث المبادىء والأسس الايديولوجية[٩].

فلا شك في أن مأسسة المشاركة السياسية، هي المتغير الجوهري الذي يمكن على أساسه تحديد النظام الديمقراطي وتمييزه من غيره من الأنظمة، ومن دونه يمكن أن يختلط وصفه مع غيره من الأنظمة، وبخاصة تلك الأنظمة التي تبدو ديمقراطية في شكلها ومظهرها الخارجي، وغير ديمقراطية في مضمونها وطبيعة ممارساتها، وهي النموذج الشائع في أغلب الدول النامية.

٢ ـ مفهوم المجتمع المدني

إن عملية مأسسة المشاركة السياسية التي يتميز بها النظام الديمقراطي، ليست إلا نقل الممارسة السياسية إلى مستوى العمل المؤسسي وتكريسها في إطار بنية سياسية ديمقراطية. ومؤدى هذه العملية تأطير الصراع السياسي بين القوى السياسية حول سلطة صنع واتخاذ القرارات السياسية ووضع السياسات العامة، بأطر وآليات مؤسسية سياسية. ويتم ذلك عبر احتواء النشاطات السياسية للأفراد والقوى السياسية الهادفة إلى المساهمة أو التأثير في عملية صنع واتخاذ القرارات السياسية داخل قنوات المؤسسات السياسية المختلفة. فإذا كانت المؤسسات الحكومية هي محور التنافس بين القوى السياسية، فإن مؤسسات المجتمع المدني هي القنوات التي يجري عبرها التنافس ويمر من خلالها، الأمر الذي يجعل وجودها بمثابة العمود الفقري لعملية صنع واتخاذ القرارات السياسية. وعلى مستوى العمل الديمقراطي ليست مؤسسات المجتمع المدني،

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٣٣.

(٩) انظر: سعد، المصدر نفسه، ص ٣٧٥.

غير الأدوات الأساسية المستخدمة من جانب قواه الرئيسية، فلا وجود للديمقراطية الحقيقية إلا بوجود مؤسسات المجتمع المدني وإيلائها الدور الفعلي في التعبير عن المصالح المتمايزة والمتنافسة وتمثيلها في أجواء ديمقراطية سليمة.

ويمر التوصيف الدقيق للمجتمع المدني عبر فصله عن المجتمع السياسي وتمييزه منه، فإذا كان المجتمع السياسي يشتمل على كل المؤسسات والأجهزة والمنظمات المركزية والمحلية للدولة، أو بتعبير آخر، جميع المؤسسات الحكومية على اختلاف مستوياتها المكرسة لبسط سلطان الدولة، بمعنى أن المجتمع السياسي يتضمن السلطات التي تختص بعنصر الإجبار المادي المشروع الذي تحتكره الدولة، فإن المجتمع المدني هو مختلف الأبنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والقانونية التي تنتظم في إطارها شبكة معقدة من العلاقات والممارسات بين القوى والتكوينات الاجتماعية في المجتمع، والتي تحدث بصورة دينامية ومستمرة من خلال مجموعة من المؤسسات التطوعية التي تنشأ وتعمل باستقلالية عن الدولة[١٠]. ومع أن المجتمع المدني يتماثل مع المجتمع السياسي من ناحية ارتباطهما بعنصر التنظيم، إلا أن ما يميز التنظيمات المدنية من التنظيمات السياسية عنصران هما[١١]:

أ ـ ان التنظيمات السياسية مركزية تختص بتكوين السلطة المركزية وحمايتها، بينما تقوم التنظيمات المدنية على الخصوصية والاستقلالية الذاتية وتنمية التضامنات الجزئية، أي أنها تنطبق على نشاطات لا تتدخل السلطة المركزية في تنظيمها المباشر.

ب ـ ان التنظيمات السياسية رسمية تبنى فيها العلاقات على أساس قانون ثابت وعام ومجرد وموضوعي، في حين ان التنظيمات المدنية تخضع لقواعد غير رسمية رهينة بصورة أكبر لتبدل ميزان القوى أو العادة أو الأخلاق أو المصلحة.

إن المجتمع المدني نوع من المؤسسات تنشأ من تبلور التفاعلات والعلاقات بين مختلف القوى الاجتماعية، محورها المركزي أنماط متباينة من التضامنات الخاصة. وتميز المجتمع السياسي من المجتمع المدني في ناحيتي المركزية والرسمية لا يؤثر في الطبيعة المؤسسة للتنظيمات المدنية، فمؤسسات المجتمع المدني شأنها شأن مختلف المؤسسات تخضع لقواعد وآليات داخلية خاصة بها، ومن ثم فإن تكوينها كمؤسسات يستند إلى عدد من الأسس الجوهرية[١٢]:

---

(١٠) انظر: حسنين توفيق ابراهيم، «بناء المجتمع المدني: المؤشرات الكمية والكيفية،» ورقة قدمت إلى: **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٩٢)، ص ٦٩٤.

(١١) انظر: برهان غليون، «بناء المجتمع المدني العربي: دور العوامل الداخلية والخارجية،» ورقة قدمت إلى: المصدر نفسه، ص ٧٣٧.

(١٢) انظر: ابراهيم، المصدر نفسه، ص ٦٩٨ ـ ٦٩٩.

(١) الأساس الاقتصادي ويقصد به تحقيق درجة من التطور الاقتصادي والاجتماعي في ظل نظام اقتصادي يسمح بإشباع الأفراد لحاجاتهم الأساسية بعيداً عن تدخل الدولة من خلال المبادرات الفردية والنشاط الخاص، لأن التدخل في هذا الميدان يقلص من إمكانية تكوين مجتمع مدني مستقل عن الدولة.

(٢) الأساس السياسي بمعنى الصيغة السياسية القائمة على حرية التعبير عن الآراء والمصالح لمختلف القوى الاجتماعية بطريقة سليمة ومنظمة.

(٣) الأساس الايديولوجي ويشمل مجموعة القيم والأفكار والايديولوجيات التي تؤمن بها القوى الاجتماعية، أكانت متوافقة مع ايديولوجية الدولة أم متعارضة معها.

(٤) الأساس القانوني ويراد به النظام القانوني للدولة القائم على المساواة بين المواطنين في الحقوق والحريات بغض النظر عن انتماءاتهم العرقية أو الدينية أو المذهبية.

وتتميز مؤسسات المجتمع المدني بالمرونة وبالدينامية، فهي تولد وتنشأ على أساس العمل الطوعي للأفراد المستند إلى المصالح الخاصة والمشتركة، ولكنها تنمو وتتطور في سياق نمط من العلاقة مع المجتمع السياسي يقوم على أساس الاستقلالية، ولهذا فإنها ترتبط بالدولة بعلاقة عكسية قوامها المحافظة على ذاتيتها الخاصة كونها تنطلق من هدف أساسي هو حماية المواطنين من تعسف سلطة الدولة.

وهكذا كلما قويت مؤسسات المجتمع المدني وازدادت فاعليتها وتواتر نشاطها، ضعفت قدرة الدولة على التعسف إزاء حقوق المواطنين وحرياتهم، وكلما ضعفت مؤسسات المجتمع المدني وخفت فاعليتها وتوقف نشاطها، ازداد تعسف سلطة الدولة إزاء المواطنين وتضخم دور القوة في العلاقة بين المواطنين والدولة وعلى حساب حقوقهم وحرياتهم. ومن هذا المنطلق تعمد الأنظمة السلطوية إلى قمع عملية تكوين مؤسسات المجتمع المدني والحيلولة دون قيامها أو وضعها تحت هيمنتها وسيطرتها والاستيلاء على دورها ووظيفتها والحلول محلها[١٣]. والمرونة والدينامية في حين تعبّران عن قدرة مؤسسات المجتمع المدني على الديمومة والاستمرارية، فهما إنما تجسدان قدرة المواطنين على إنتاج حياتهم الخاصة وتنظيمها بمعزل عن تأثير أو تدخل الدولة، ومن هنا فإن تنامي مؤسسات المجتمع وتطورها يعني من أحد وجوهه القدرة على الحد من تدخل الدولة في نشاطات المواطنين، وتنظيمها بالشكل الذي يحررهم من نفوذها وتأثيرها ويعزز من دورهم في الحياة السياسية لبلدانهم.

وينحو التفاعل بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني، لأن يأخذ طابع التكاملية

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٦٩٧.

الوظيفية، إذ تتولى مؤسسات المجتمع المدني عملية التعبير عن المصالح وبلورتها وتقديمها إلى المؤسسات الحكومية التي تتولى عملية تحويلها وإنتاجها بصيغة قرارات وسياسات عامة.

وهكذا تعمل مؤسسات المجتمع المدني كقنوات للمشاركة السياسية في عملية اتخاذ القرارات السياسية ورسم السياسة العامة، مما يجعل منها ضرورة لا غنى عنها بالنسبة للديمقراطية. فإذا كان النظام السلطوي يميل لأن يستولي على دور مؤسسات المجتمع وإشغال محلها بنفسه في عملية صنع واتخاذ القرارات السياسية كمفتاح للهيمنة على المجتمع، فمن غير المتصور قيام نظام ديمقراطي من دون مؤسسات المجتمع المدني بدورها الفاعل، ولا يمكن لأركان العملية الديمقراطية أن تتكامل من دونها، وبالمقابل لن يكون من الممكن لمؤسسات المجتمع المدني أن تنمو وتتطور وأن تحصل على دورها الفعلي إلا في ظل نظام ديمقراطي.

وبهذا الشكل ترسو صيغة علاقة طردية بين الديمقراطية والمجتمع المدني، مؤداها أنه متى ما ترسخت أسس الديمقراطية تدعمت مؤسسات المجتمع المدني، ومتى ما انحسرت الديمقراطية تراجعت مؤسسات المجتمع المدني، بمعنى أنها تتعطل عن دورها وتصبح عديمة الفاعلية، فليست مؤسسات المجتمع المدني إحدى علائم الديمقراطية البارزة وحسب، وإنما هي تشكل الدعائم الأساسية للديمقراطية أيضاً، فلا ممارسة ديمقراطية حقيقية بغير مجتمع مدني فاعل ونشيط، بل إن الديمقراطية تتعزز بوجود مؤسسات المجتمع المدني، ففي سياق الدفاع عن مصالح القوى التي تمثلها، تصون الديمقراطية وتعمل على ترسيخها.

ثانياً: الإطار العملي ـ أسس تدعيم المجتمع المدني

تشهد أغلب الدول النامية في الوقت الحالي تحولاً سياسياً نحو الديمقراطية، فبعد سنوات طويلة من الصراع على السلطة، أصبحت الديمقراطية ضرورة لا مناص منها جراء الانحسار الشديد لنطاق المشاركة السياسية أمام القوى القديمة والجديدة على السواء، والخوف من انفجار المطالب المتزايدة للمشاركة السياسية بشكل أعمال عنيفة[١٤]. والواقع ان هذه المطالب ليست بجديدة أو طارئة على هذه الدول، وإنما تمتد بجذورها إلى مرحلة الاستقلال. فعلى الرغم من الضغط السياسي الناجم عن

---

(١٤) المزيد من التفاصيل عن طبيعة التحول الديمقراطي في الأقطار العربية وعوامله ومعوقاته، في: برهان غليون، «الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو،» في: برهان غليون [وآخرون]، **حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ١١٠ وما بعدها.

تزايد أعداد القوى الاجتماعية الراغبة في المشاركة السياسية والساعية إليها، لم تطور النخب الحاكمة بنياناً مؤسسياً فعالاً وقادراً على التعامل مع المشكلات التي تولدها التغييرات البنائية والديمغرافية والاجتماعية، وبخاصة المؤسسات السياسية التي تسمح بمشاركة شعبية حقيقية في العملية السياسية(١٥). فقد اختارت معظم هذه النخب الحد من المشاركة السياسية بدلاً من توسيعها، حيث لا تسمح بالانتخابات الحرة، كما أنها تفرض قيوداً على الأحزاب المعارضة أو تفرض عليها حظراً كاملاً، وتحد كذلك من حرية الصحافة والتجمع، ولكنها غالباً ما تحاول إيجاد أشكال جديدة للمشاركة السياسية من ذلك النوع الذي يشجع أو حتى يعبئ المواطنين لمساندة النظام وأهدافه من دون السماح لهؤلاء المواطنين بفرض أية مطالب على النظام(١٦).

فتدفق الراغبين بالمشاركة لم يواكبه تطور مماثل في بناء المؤسسات السياسية، وهذا ما جعل المعادلة السياسية في هذه الدول معكوسة. ففي حقيقة الأمر، إن المساواة في المشاركة السياسية تنمو بدرجة أسرع كثيراً من فن ربط الأفراد معاً، فمعدلات التعبئة والمشاركة تعتبر عالية، بينما تعتبر معدلات التنظيم والمؤسسية منخفضة، ولذلك فإن الصراع بين عمليتي التعبئة والمؤسسية يمثل معضلة الممارسة السياسية(١٧). فقد صارت من أهم المخاطر التي تحدق بهذه الدول، هي أن الأفراد يتعلمون أشكال المشاركة الشعبية قبل أن تستطيع المؤسسات الحكومية التمثيلية القيام بوظائفها بشكل ملائم بوقت طويل، ولهذا كانت المشاركة الزائفة هي المسيطرة، بمعنى إجراء الاستفتاءات التي تأخذ شكل الانتخاب العام دون جوهره من جهة، وبروز سياسات الشارع الغوغائية التي يمكن من خلالها تدمير الشعب والممتلكات، من دون اعتماد سياسة عامة أفضل(١٨). فانقلاب المعادلة السياسية يقود حتماً إلى تشويه عملية المشاركة السياسية.

ففي حين تندفع أعداد كبيرة من المواطنين صوب النظام السياسي من أجل الانخراط في العمل السياسي، أدى غياب أو ضعف عملية المأسسة السياسية إلى انحسار عملية المشاركة السياسية من جهة، وعدم السماح بوجود مشاركة سياسية

---

(١٥) انظر: محمد أحمد اسماعيل علي، **دور المثقفين في التنمية السياسية: دراسة نظرية مع تطبيق على مصر** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٨٦)، ج ٢، ص ٤٠٦.

(١٦) انظر: Myron Weiner, «Political Participation: Crises of the Political Process,» in: Leonard Binder [et al.], eds., *Crises and Sequences in Political Development* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971), p. 197.

(١٧) Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven, CT: Yale University Press, 1968), p. 215.

(١٨) انظر: علي، **دور المثقفين في التنمية السياسية: دراسة نظرية مع تطبيق على مصر**، ص ٤١٧.

حقيقية أو فعلية من جهة أخرى. فقد امتدت آثاره السلبية لتنال حتى من جوهر المشاركة السياسية كمظهر رئيسي للممارسة الديمقراطية، أو بتعبير آخر إن انخفاض درجة المأسسة السياسية في هذه الدول لم يعمل على انحسار نطاق المشاركة السياسية فحسب، وإنما امتد ليطال مضمون المشاركة السياسية المبدئي والعملي على السواء، فهو في الوقت الذي أعاق فيه عملية المشاركة السياسية، عمل على إفراغها من محتواها أو جوهرها الديمقراطي بوصفها تعبيراً عن مساهمة المواطنين في العملية السياسية.

ولقد كان من أهم مظاهر تضاؤل أو محدودية المشاركة السياسية البائنة على النظم السياسية لهذه الدول هي غياب مؤسسات المجتمع المدني عن ساحة العمل السياسي، وانعدام فرص المشاركة السياسية الفعلية والمنظمة التي تقدمها هذه المؤسسات للمواطنين نتيجة لقمع أجهزة هذه النظم لها أو محاولة تحجيمها أو ربطها ببناها السياسية واستيعاب دورها في إطار العمل لكسب التأييد الشعبي والشرعية السياسية. ولهذا فإن التحول الديمقراطي الجاري على ساحة الدول النامية في المرحلة الحالية، سيبقى معاباً بالتشوش ويشوبه الغموض وتواجهه العقبات والصعوبات، مما يعيق خلق نظم تنافسية ديمقراطية ما لم تأخذ مؤسسات المجتمع المدني دورها الحقيقي في تنمية المشاركة السياسية للمواطنين. غير أن تعزيز دور المجتمع المدني في سياق الممارسة الديمقراطية يعتمد بدرجة أساسية على تهيئة الأجواء والمناخ الملائم لدورها الديمقراطي عبر تعميم الثقافة المدنية، ومنع تدخل الدولة في تنظيم ونشاطات مؤسساته المتعددة وتوفير حرية التعبير عن الرأي والمساهمة الفعالة لمؤسساته من خلال آلية ديمقراطية.

١ ـ إشاعة الثقافة المدنية

من غير الممكن للديمقراطية كبنية وآليات وقواعد أن تنضج وتترسخ على مستوى الممارسة السياسية، إلا في ظل بنية ثقافية تقوم على المساواة وحرية العمل السياسي للقوى والتنظيمات السياسية المختلفة، ولا يمكن لمؤسسات المجتمع المدني بوصفها أبرز أدوات العمل السياسي أن تكون فاعلة في سياق العملية الديمقراطية من دون إطار ثقافي يساعد في ترسيخ قيم ومبادئ الممارسة الديمقراطية. غير أن تعميق الثقافة المدنية التي تقوم على إقرار تداول السلطة بين القوى السياسية واعتماد التعددية السياسية والاحتكام إلى مبدأ الأغلبية والأقلية والإيمان بحرية الصحافة، يتطلب إرساء قواعد جديدة في مجتمعات الدول النامية.

يبقى التوافق بين الثقافة السياسية والبنية السياسية أمراً جوهرياً لاستمرار النظام[١٩] ودلالة على التكامل بين بنى المجتمع الفكرية والسياسية، فلكل نمط من

---

(١٩) انظر: موريس ديفرجيه، **سوسيولوجيا السياسة: مبادئ أولى في علم السياسة**، ترجمة هشام دياب (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨٠)، ص ١٣٠.

الثقافة السياسية ما يقابله من البنى السياسية أو ينمو ويتطور في ظله. ولن يكون بالإمكان إرساء قواعد ممارسة ديمقراطية سليمة وتكريسها في إطار بنية سياسية ملائمة، إلا عندما ترتقي بنية الثقافة السياسية لهذه المجتمعات إلى مستوى قواعد وأسس العمل الديمقراطي بمبادئه ومضامينه التي ترتكز على الإيمان بالمواطنة وما يترتب عليها من حقوق وامتيازات واعتبارات إنسانية أهمها المساواة والمشاركة السياسية الحرة.

وعلى ضوء نمط الثقافة السياسية السائد تتحدد علاقة النظام السياسي بالقوى الاجتماعية ومؤسساتها وتنظيماتها المكرسة في إطار بنية سياسية معينة[٢٠]، ومن غير الممكن إقامة بنية سياسية خارج الإطار الثقافي السائد مجتمعياً. ومن هذه الزاوية يكون التميز بين ثقافة المشاركة أو المساهمة وثقافة التبعية أو الخضوع. فالنمط الأول ينظر إلى الأفراد على أنهم مواطنون، ويؤكد على ضرورة مشاركتهم في صنع السياسات والقرارات وليس مجرد الامتثال لها، بينما يدفع النمط الثاني الأفراد نحو عدم الاهتمام بمعرفة قواعد وأساليب إعداد القرار وجعل اهتمامهم ينصبّ على معرفة ما يمكن أن يرتبه القرار من نفع أو ضرر لهم، كونه ينظر إليهم كمجرد رعايا، وليس كمشاركين إيجابيين في العملية السياسية[٢١]. فعلى العكس من ثقافة الخضوع يكون المواطنون في ظل ثقافة المساهمة قادرين على التحكم بعمل النظام السياسي بوسائل مختلفة كالانتخابات والتظاهرات وتكوين الأحزاب وجماعات الضغط والمصالح وتنظيم الإضرابات والاحتجاجات، بينما تستمر علاقاتهم بالنظام وقراراته وسياساته في إطارها الساكن أو الجامد في ظل ثقافة الخضوع[٢٢]. وعليه فإن معيار التفرقة بين هذين النمطين من الثقافة السياسية، ينهض بدلالة النظرة إلى المواطنين، وبالتالي دورهم في إطار البنية السياسية، ولهذا تغدو المشاركة السياسية قرينة نمط ثقافة المساهمة أو تعبيراً عنها، وفي ظله وحده ينفتح المجال أمام مؤسسات المجتمع المدني لتحقيق هذه المشاركة وجعل المواطنين موجهين لعمل النظام السياسي، ومن ثم التأثير في نتائج عملياته المختلفة التي تظهر عادة بصيغة قرارات وسياسات.

---

(٢٠) تتضمن الثقافة السياسية المقومات الآتية: ١ ـ التوجهات نحو النظام السياسي؛ ٢ ـ التوجهات نحو الآخرين في النظام السياسي؛ ٣ ـ التوجهات نحو النشاط السياسي الذي يقوم به الفرد ذاته. انظر:
Walter A. Rosenbaum, *Political Culture* (New York: Praeger Publishers, 1975), p. 7.

(٢١) انظر: Sidney Verba, «Comparative Political Culture,» in: Lucian W. Pye and Sidney Verba, eds., *Political Culture and Political Development* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1965), pp. 529-533.

(٢٢) انظر: Gabriel A. Almond and Sidney Verba, *The Civic Culture : Political Attitudes and Democracy in Five Nations* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963), p. 19.

وليست العقبة الرئيسية التي تعترض تنمية وتعضيد قوى ومؤسسات المجتمع المدني غير شيوع ثقافة الخضوع والتبعية وهيمنتها على مجمل علاقات الحكم والسلطة في هذه الدول. وهذا النمط من الثقافة السياسية يتلاءم أو يتوافق مع نظم الحكم الأبوية والرعوية والعصبوية المعروفة والسائدة هناك، والتي تتميز بالمرتبة المتدنية للمواطنين، كونهم تابعين بعيدين عن القدرة على المشاركة في صنع واتخاذ القرارات السياسية[٢٣]. فالحاكم ينفرد باتخاذ القرارات ويعتمد في حكمه على الشرعية المستندة إلى معطيات الشخصية الكاريزمية، والتي اكتسبها من قيادة بلاده إلى الاستقلال السياسي، وليس على مجموعة القواعد الدستورية والسياسية المنظمة لممارسة السلطة وآلياتها، والتي تحظى بالاتفاق العام، ويتبنى ويعتمد على ممارسات سلطوية تسهل عليه عملية احتكار القرار السياسي بمعزل عن المؤسسات، مما يجعل المشاركة السياسية خاصة لذوي الحظوة والمقربين من أعضاء النخبة الحاكمة وبعض العملاء والوكلاء والمنتفعين، فالعلاقات السياسية ترتكز على قاعدة القائد/ الاتباع[٢٤].

ومن هنا فإن إعادة صياغة أسس ومرتكزات وقيم الثقافة السياسية لهذه المجتمعات، وتعميم نمط جديد من الثقافة السياسية، لا ينال بالتغيير التوجهات السياسية لهذه الأنظمة وحدها، وإنما يشتمل ذلك على تغيير نمط القيادة السياسية وأشكال العلاقات السياسية ومجموعة القيم والتقاليد المرتبطة بها، وبذلك تتسع ساحة العمل السياسي لتبرز الدور والمكانة الطبيعية للمؤسسات في سياق عملية ممارسة السلطة، وعلى وجه الخصوص مؤسسات المجتمع المدني.

٢ ـ استقلال المجتمع المدني

في حين ينظر إلى التمييز بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني، على أنه أبرز علائم الديمقراطية، تضع الطبيعة السلطوية لممارسات أنظمة الدول النامية، العديد من القيود على مؤسسات المجتمع المدني وتمارس على نشاطاتها ضغوطاً كبيرة. وفي أغلب الأحيان تعمل على محو وجود هذه المؤسسات وإخضاعها للسلطة السياسية والقضاء على استقلالها. ولكي تأخذ هذه المؤسسات موقعها الفعلي في سياق العملية الديمقراطية، ينبغي تعيين حدود المجتمع السياسي بوضع الحدود الفاصلة لمجال عمل الدولة وتدخلها، بحيث لا تمس حرية عمل مؤسسات المجتمع المدني، وكذلك تحرير

(٢٣) المعروف أن القيادات السياسية في الدول النامية تفصلها فجوة واسعة عن الجماهير وهي بعيدة عن الاتصال بها. انظر: Rupert Emerson, «Nation Building in Africa,» in: Karl Wolfgang Deutsch and William J. Foltz, eds., *Nation Building* (New York: Atherton Press, 1963), p. 118.

(٢٤) انظر: Robert H. Jackson and Carl G. Rosenberg, *Personal Rule in Black Africa: Prince, Autocrat, Prophet, Tyrant* (Berkeley, CA: University of California Press, 1982), pp. 1-2.

هذه المؤسسات من الهيمنة التي تمارسها عليها السلطة السياسية في هذه الدول.

وتتأتى الحاجة لمنع تدخل الدولة ورفع الهيمنة والوصاية المفروضة على مؤسسات المجتمع المدني ونشاطاتها من ضرورة تحقيق استقلالية هذه المؤسسات وصونها كشرط أساسي لضمان ممارسة ديمقراطية حقيقية في هذه الدول. ومن هذه الزاوية لا يعنى باستقلال المجتمع المدني عن أجهزة الدولة، الانفصال الكامل بينهما، وإنما يعنى أن تتمتع مؤسسات المجتمع المدني بهامش من حرية الحركة بعيداً عن التدخل المباشر من جانب الدولة، بمعنى تنظيم العلاقة بينهما وفق المبادىء والآليات الآتية(٢٥):

ـ أن تكون الدولة بمثابة الإطار السياسي والقانوني للمجتمع المدني، حيث يلعب المجتمع المدني دوراً مهماً في تشكيل الإطار السياسي كما يكون استقرار أنماط معينة من المؤسسات والعلاقات السياسية متوقفاً على مدى استناده إلى بنى اجتماعية وتكوينات ثقافية قائمة في المجتمع.

ـ أن تكون الدولة مؤسسة محايدة إزاء مختلف قوى وتكوينات المجتمع وتضع الإطار لإدارة وحل الصراعات فيه، بألا تكون أداة في يد فئة أو حزب يحتكرها لضمان استمرار السيطرة والهيمنة على المجتمع، وإنما تكون تعبيراً عن مختلف قوى وفئات المجتمع المدني، وتوفر لها القنوات لتوصيل مطالبها وللتعبير عن تصوراتها، وعن طريق ذلك تعمق وتجذر شرعيتها في المجتمع.

ـ أن يأتي احتكار الدولة لحق الاستخدام الشرعي للقوة والإجبار وممارسته إزاء المجتمع في إطار القانون الذي يضع الحد الفاصل بين ممارسة الدولة لوظائفها واختصاصاتها التقليدية من ناحية، وتعسفها في ممارسة هذه الوظائف والاختصاصات من ناحية أخرى.

ـ أن تمارس قوى ومؤسسات المجتمع المدني التأثير في السياسات والقرارات التي تتخذها الدولة من خلال عدد من المسالك والأدوات بصورة سلمية وغير سلمية، كالمجالس النيابية وجماعات الضغط والمصالح وأعمال الاحتجاج الجماعي من مظاهرات وإضرابات واعتصامات وممارسة العنف بصورة منظمة أو غير منظمة.

وتتضافر جملة أهداف ومقاصد، أو جملة دوافع، تحض أنظمة الدول النامية على التدخل في تكوين واتجاهات ونشاطات مؤسسات المجتمع المدني فيها(٢٦)، ويجري هذا

---

(٢٥) انظر: ابراهيم، «بناء المجتمع المدني: المؤشرات الكمية والكيفية،» ص ٦٨٣ ـ ٧١٦.

(٢٦) حول أهداف تدخل الدولة في نشاطات مؤسسات المجتمع المدني في دول المغرب العربي، انظر: عبد القادر الزغل، «المجتمع المدني والصراع من أجل الهيمنة الايديولوجية في المغرب العربي،» ورقة قدمت إلى: **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٤٥٥ ـ ٤٦٥.

التدخل عادة تحت أغطية وشعارات مختلفة يراد من ورائها إيجاد الأسانيد له وتبريره وإضفاء الشرعية عليه. وقبل هذا، فإن هذا التدخل يدلل بشكل قاطع عن عدم حياد الدولة إزاء القوى الاجتماعية، وخضوعها لهيمنة إحدى القوى والفئات، وتسخيرها من قبلها لخدمة مصالحها الخاصة، وتوظيفها لتحقيق غايات ومرامٍ فئوية جزئية تتستر خلف ستار الوطنية أو القومية والمصلحة العامة.

ومن أهم دوافع التدخل المعروفة:

- احتكار العمل السياسي والانفراد بالساحة السياسية في الدولة.

- الخوف من تنامي المعارضة السياسية لها ودرء مخاطر وجودها على ساحة العمل السياسي.

- قمع إمكانيات بروز مبادرات أو توجهات مستقلة لهذه المؤسسات والحد من حرية حركتها السياسية.

- تحقيق الهيمنة الايديولوجية وفرض الالتزام بالخط أو الاتجاه السياسي العام لها.

- الوصول إلى تبعية هذه المؤسسات لها وإلحاقها بأطرها وبناها السياسية بشكل كامل.

- الانسجام مع سيكولوجية المؤسسة العسكرية إذا كانت حاكمة، والتي لا تعرف سوى الأمر والطاعة ولا يمكنها أن تعمل من دونهما.

- توجيه الولاء والحذر من ظهور الولاء على أساس الانتماءات الفرعية وقيام المؤسسات بالاستناد إليها.

- فرض الإجماع القومي بكل ما يترتب عليه من الواحدية الفكرية والتنظيمية والارتكاز عليه.

- إبعاد مؤسسات المجتمع المدني عن الدور الحقيقي لها في الممارسة الديمقراطية والتطاول عليه.

- سلب حق التعبير عن المصالح وبلورتها وتمثيلها من مؤسسات المجتمع المدني وتولي هذه المهمة بدلاً منها.

وليس القصد من استقلال المجتمع المدني وكف الدولة عن التدخل في شؤونه، وضعه في مواجهة السلطة أو جعله نداً لها، إنما يأتي من أجل إطلاق العملية الدينامية لتكوّن ونمو وتطور قواه ومؤسساته بما يساهم في تعزيز الديمقراطية ويعمل على ترسيخ قواعدها وآلياتها المختلفة. فما من شك في أن الديمقراطية الحقيقية تتوقف

على الدور الحاسم لمؤسسات المجتمع المدني كقنوات وسيطة لتسهيل المشاركة السياسية، ولا يعدو استقلال هذه المؤسسات إقامة الفصل بين وظائف الدولة واختصاصاتها من جهة، والقدرة على تجاوز هذه الاختصاصات من جهة أخرى، بغية ترك الفسحة الواسعة أمام مؤسسات المجتمع المدني لتمارس دورها الحيوي لتحقيق المساهمة الجدية للقوى التي تمثلها في إدارة شؤون الحكم وتقرير السياسة العامة. وبهذا المعنى يقف وراء الدعوة لاستقلال هذه المؤسسات هدف ضمان حرية الرأي والعمل والحركة لها، كي تتمكن من صون الممارسة الديمقراطية من محاولات التشويه والتخريب التي تنجم عن تدخل وتعسف الدولة بضمان حياد الدولة بين القوى الاجتماعية وتيسير فرصة المشاركة السياسية أمامها عن طريق مؤسساتها المدنية.

٣ ـ التخلي عن آلية التعبئة

تعتمد نظم هذه الدول بشكل عام على آلية التعبئة الجماهيرية من خلال بناها المكرسة لكسب التأييد الشعبي والمساندة الجماهيرية الواسعة. وإشكالية التعبئة أنها لا تتيح لمؤسسات المجتمع المدني المتعددة المشاركة الحرة والفعالة في أطر هذه الأنظمة، حيث تكون موجهة من قبلها ومعدة لأجل تأدية وظيفة هامشية لا تمت بصلة لأغراض وجودها الحقيقية، فالتعبئة نمط من الآليات السلطوية في التعامل مع الجماهير البعيدة كل البعد عن الآليات الديمقراطية في العمل السياسي، إذ يغلب عليها طابع الإكراه الايديولوجي المستند إلى استخدام وسائل الضبط والسيطرة والتوجيه التي تمتلكها السلطة السياسية، ولا يقصد منها إلا السيطرة على توجهات القطاعات الفاعلة سياسياً من المواطنين، واحتواؤهم داخل أطر وبنى هذه الأنظمة، والهيمنة عليهم بدلاً من تحويلهم إلى قوى ضغط سياسي بتنمية مطالب سياسية خارجة عن توجهات الأنظمة وتصوراتها وآليات عملها[٢٧].

وهكذا ينظر النمط التعبوي إلى الحكومة على أنها أداة تنظيمية يتم عن طريقها تغيير وإعادة نظم أسس المجتمع، وبما يؤدي إلى ظهور نظام جديد من الولاءات والأفكار التي تعتمد كإطار معياري للمجتمع الجديد، مثل التأكيد على النفوذ التفاضلي، وعلى الولاء الكامل والمرونة التكتيكية، وكذلك الواحدية والتخصص الايديولوجي، وإلى تحول الحزب والحكومة إلى أدوات مركزية للتغيير، فضلاً عن إلغاء كل منافسة، سواء باحتوائها أو إفسادها، وإلغاء كل أشكال الحياة السياسية التي يمكن

---

(٢٧) حول التعبئة في نظم الحزب الواحد في أفريقيا، انظر: Henry Bienen, «One Party in Africa,» in: Samuel P. Huntington and Clement H. Moore, eds., *Authoritarian Politics in Modern Society: The Dynamics of Established One-Party Systems* (New York: Basic Books, 1970), pp. 99-122.

أن تشكل نوعاً من المنافسة المحتملة للنخب الحاكمة[٢٨]. والتأكيد على الدور المركزي للحزب والحكومة في عملية التغيير وبرامجها لا يدع بالنتيجة لمؤسسات المجتمع المدني إلا دوراً هامشياً يتمثل بدعم سياسات وبرامج الحزب والحكومة وتأييد القرارات السياسية، فهي مجرد أجهزة ملحقة بالحزب، والحكومة تعمل وفقاً للخط السياسي العام لها وفي حدود الدور المرسوم لها من قبلها، ولا يتعدى نشاطها نطاق المساندة له، وذلك بتسخير قدراتها الايديولوجية والتنظيمية لكسب الغطاء والصفة الديمقراطية لهذه الأنظمة بأي حال من الأحوال.

وتكمن المبررات الأساسية لاعتماد آلية التعبئة من قبل هذه الأنظمة في أن التعبئة هي الأداة المحورية في كسب الشرعية السياسية والحصول على السند الشعبي[٢٩]، كما أنها الوسيلة الدينامية لتحقيق غايات عديدة تصب في خدمة هذه النظم وتوجهاتها السياسية، ولكنها تأتي على حساب مؤسسات المجتمع المدني ودورها كقنوات رئيسية للمشاركة السياسية. ومن بين أبرز هذه الغايات:

ـ دعم القيادات الكاريزمية وإضفاء صفة القدسية على معتقداتها وممارساتها بوصفها تمثل رموزاً وطنية.

ـ تحقيق الاصطفاف الوطني والالتفاف الجماهيري من أجل تعزيز الوحدة القومية وبناء الأمة.

ـ ترسيخ الإيمان بحتمية الإجماع القومي مع ما يحمله من أفكار للتنوع ورفض التعددية السياسية.

ـ مد النظام بعناصر القوة المعنوية في مواجهة الخصوم والمعارضين كونه يقف أو يستند إلى قاعدة جماهيرية عريضة.

ـ التغلب على احتمالات ظهور القوى المعارضة، فالحشد الجماهيري الواسع يعطي أو يولد الانطباع باكتساح الساحة السياسية.

ـ تعطيل نشاطات القوى المعارضة أو المنافسة وقطع الطريق عليها وغلق المنافذ أمامها.

---

(٢٨) انظر: محمد عبد الباقي الهرماسي، **المجتمع والدولة في المغرب العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٨٧ ـ ٨٨.

(٢٩) حول دور التعبئة في كسب الشرعية السياسية، انظر: David E. Apter, «Political Religion in the New Nations,» in: Clifford Geertz, ed., *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa* (New York: Free Press, 1963), p. 63.

ـ ربط المؤسسات والمنظمات الجماهيرية آلياً بالأطر الرسمية والحزبية للأنظمة، ومنع ظهور المبادرات والتوجهات المستقلة.

ـ إيجاد قواعد وتنمية تقاليد لعمل هذه المؤسسات تنسجم وطرائق عمل هذه الأنظمة.

ـ حصر ميدان عمل هذه المؤسسات في إطار نطاق تحدده هذه الأنظمة وفرض الالتزام به.

وفي الوقت الذي تعد فيه المشاركة السياسية عملية طوعية يندفع صوبها المواطنون عبر مؤسساتهم وتنظيماتهم المدنية، انطلاقاً من دوافع ذاتية ونتيجة لتأثرهم بعدد من المحفزات والمنبهات والمتغيرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية بمعزل عن تأثير أدوات وبنى النظم كالحكومة أو الحزب أو القائد[٣٠]، تقود التعبئة الجماهيرية إلى ظهور الدكتاتورية والسلطوية على حساب مؤسسات وتنظيمات المجتمع المدني، حيث تصبح أدوات تابعة يجري تحريكها وفقاً لحركة واتجاهات السياسات التي تنتهجها الأنظمة، بقدر ما تعمد هذه الأنظمة انسجاماً مع طبيعتها السلطوية على صعيد الرؤية والممارسة إلى تعبئة القطاعات الواسعة من الشعب لتأييد ومساندة قراراتها وسياساتها عن طريق تنظيم المؤتمرات والاجتماعات العامة والمظاهرات والمسيرات والاحتفالات الشعبية، وتوظف حتى الانتخابات والاستفتاءات العامة لتدعيم الشرعية السياسية وليس لتحقيق مشاركة سياسية فعلية، مستفيدة من غياب المعارضة والقوى المنافسة، مما ينأى بهذه الأنظمة عن المفاهيم والآليات الحقيقية للمشاركة السياسية والديمقراطية[٣١].

فالتعبئة لا يمكن أن ترقى إلى مستوى المشاركة السياسية، ولا يمكن أن تعوض منها أو تحل محلها.. والحقيقة أن التعبئة منظوراً إليها من زاوية الفرص التي توفرها مؤسسات المجتمع المدني ودورها ليست بديلاً للمشاركة، وإنما هي عائق للمشاركة الجماهيرية لأنها تجعل منها مشاركة محكومة ومحددة من حيث المدى والنطاق من قبل هذه الأنظمة وليست مشاركة حقيقية[٣٢]. ومن هنا فإن ضرورة التخلي عن التعبئة تبرز من أجل تحويل هذه الأنظمة إلى أنظمة تنافسية بالتوقف عن اعتماد تأثير الشخصية

---

(٣٠) لمزيد من التفاصيل عن دور المنبهات والمحفزات في المشاركة السياسية، انظر: كمال المنوفي، **أصول النظم السياسية المقارنة** (الكويت: شركة الربيعان للنشر والتوزيع، ١٩٨٧)، ص ٣٤٣.

(٣١) لمزيد من التفاصيل، انظر: Geraint Parry, ed., *Participation in Politics* (Manchester, UK: Manchester University Press, 1972), pp. 13-16.

(٣٢) انظر: حسين عبد الحميد أحمد رشوان، **التغيير الاجتماعي والتنمية السياسية في المجتمعات النامية: دراسة في علم الاجتماع السياسي** (الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، ١٩٨٨)، ص ٢٠.

الكاريزمية، وبتعدد القنوات والمؤسسات التي تتاح أمام المواطنين لتحقيق مساهمتهم ونجاح مؤسسات المجتمع المدني، حيث تتيح الزعامة الكاريزمية والواحدية وتحريم المعارضة السياسية، الفرصة أمام هذه الأنظمة لتحريك الجماهير وتعبئتها اعتماداً على أدوات الإكراه الايديولوجي ووسائل الضبط الاجتماعي، وكذلك قدرات التوجيه والهيمنة والقيادة والتحكم من خلال السلطة السياسية، مما يدفع إلى تهميش دور مؤسسات المجتمع المدني.

خاتمة

تتبدى صدقية التحول الديمقراطي في الدول النامية من خلال تحرير وتعزيز العملية التأريخية لنشوء وتطور قوى المجتمع المدني وانتظامها في مؤسسات وتنظيمات مدنية على أساس المصالح الخاصة والمشتركة بينها. ولن يكون ذلك إلا بالسماح لتبلور أنماط وأنواع مختلفة من التضامن المستند إلى مقومات وركائز تهدف إلى تنمية ما هو مشترك بين هذه القوى، حتى ان مستوى وعمق التحول الديمقراطي يتحددان ويقاسان بدلالة حرية العمل السياسي لهذه المؤسسات وامتلاكها القدرة التامة على التعبير عن هذه المصالح وتمثيلها بشكل حقيقي، وبخلافه يبقى التحول الديمقراطي منقوصاً ومعاباً بالغموض. وأشد ما في هذه الحالة من مخاطر أنها تزرع حالة الشك وعدم اليقين في العلاقة للنظام السياسي والقوى الاجتماعية، وتجعل الصراع السياسي عدائياً، مما ينعكس سلباً على مسيرة التحول الديمقراطي ذاتها.

الفصل الثامن

دولة الحق والقانون في الوطن العربي: الديمقراطية نظرياً والمشاركة سياسياً.. مطافات التحول وحقيقة الرهان(*)

أحمد جزولي(**)

إن الديمقراطية في الوطن العربي رهان قديم لم يُستنفد من جدول أعمال المجتمعات العربية، ويبدو تحقيق الديمقراطية مشروعاً مؤجلاً حيناً ومعاقاً أحياناً كثيرة[1]. واليوم بعد توالي الانهيارات؛ انهيار نظريات وتجارب سياسية مختلفة، أصبح السؤال يستحق العودة المشروعة إلى صيغته الأولى: أية ديمقراطية مطلوبة عربياً؟

ولن يستقيم سؤال البداية كذلك بحق إلا إذا كان سؤالاً تأسيسياً، ووعي ضرورة التأسيس في زمننا الراهن لا يمكنه إلا أن ينطلق من فرضية مأزق انتهى إليه الماضي، ولكي لا تكون هذه الفرضية بحجم «الجمود المطلق» نسائل المأزق في معناه[2].

(*) نشر في: المستقبل العربي، السنة ١٩، العدد ٢١١ (أيلول/سبتمبر ١٩٩٦)، ص ٥٠ ـ ٥٧.

(**) كاتب وصحافي ـ المغرب.

(١) عبد الله ساعف، **تصورات عن السياسي في المغرب**، سلسلة المجتمع والسلطة، محمد معتصم (الرباط: دار الكلام، ١٩٩٠)، ص ٧٦، حيث يقول: «إن المرء ليظل في حيرة من أمره حينما تطرح مسألة معرفة مفاهيم الديمقراطية القائمة اليوم [. . .] بالعالم العربي، ومعرفة قوامها وعمقها التاريخي والاجتماعي، ويمكن أن نتساءل أيضاً عما إذا كانت صيغ النقاش لم تتغير منذ النهضات المختلفة».

(٢) التأكيد على المأزق لا ينفي وجود مكتسبات ديمقراطية في هذا البلد أو ذاك، لكنها لم ترقَ إلى درجة جعل إشكالية الديمقراطية من موضوعات الماضي.

أولاً: المواطنة جوهراً واستقلال السلط أداةً

لقد توالت وتنوعت التجارب السياسية في وطننا العربي، بل تباينت أحياناً في التعامل مع الديمقراطية كأطروحة. لم يكن هذا من موقع تجارب السلط والحكومات فقط، ولكن أيضاً من موقع حركات سياسية عمرت طويلاً، وكانت لها قوتها الجماهيرية ورصيدها التاريخي.

إلا أن المتتبع يمكنه أن يرصد أطروحتين مركزيتين من الناحية الفكرية هما: **أولاً** تلك التي تبنت إقامة ديمقراطية ليبرالية قائمة على السلط الثلاث: قضائية، وتشريعية، وتنفيذية محكومة في عملها بالاستقلال، ويتحكم فيها الشعب عبر الانتخابات. **ثانياً** تلك التي دعت إلى إقامة ديمقراطية شعبية يوجهها الحزب البروليتاري أو تحالف القوى الوطنية الشعبية، وهذه التجربة (أو الدعوة) كانت تنطلق من موقع اعتبارها هي الممثل الموضوعي للشعب[٣].

أما السلط السياسية، فقد تراوح موقفها من الديمقراطية بين من أقر باعتبارها «أسلوباً حضارياً للحكم»، لكن ادعى أن «الشعب» غير ناضج لاستيعابها، ومن اعتبرها «آفة» وأعلن ضرورة حماية «الشعب الطاهر» منها، وهناك من أعلن أنها «ناقصة» من حيث تمليك السلطة للشعب وأعلن نموذجه الخاص.

ومهما تعددت الصيغ، فالحقيقة المؤكدة هي أن روح المواطنة ظلت مستبعدة من إدارة الحكم، فلا الحاكم اعتبر نفسه مواطناً مسؤولاً أمام مواطنيه والتزم معهم بتاريخ محدد لتقديم الحساب، ولا تم اعتبار المواطن جوهراً لتشريع أو عدم تشريع الحكم من خلال التصويت الحر والنزيه غير الموجه. هذا على رغم تسجيل حالات انفراج سياسي في هذا البلد أو ذاك، حيث قلّت حدة القمع السياسي وتم إشراك حركات سياسية قومية أو وطنية أو شعبية في السلطة لمدد معينة.

والآن كيف يمكن تشخيص الوضع العربي[٤] حتى يمكن أن يتلمس سؤال: «أية ديمقراطية مطلوبة عربياً؟» الطريق نحو الوصول إلى جواب عنه؟

إن أي إقرار بتطابق التجارب العربية لن يكون إلا مجازفة، بل إننا قد نتواجه بتجارب متعددة بحجم تعدد الأقطار العربية، إلا أن المؤكد أن التصورين المشار إليهما أعلاه (الديمقراطية الليبرالية والديمقراطية الشعبية) غائبان بمعناهما الدقيق من فضاءات الممارسة السياسية من مواقع الحكم، وكل ما نجده هناك ديمقراطيات ـ يمكن

---

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٤) انظر: برهان غليون، المحنة العربية: الدولة ضد الأمة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣).

اعتبارها في أحسن الأحوال ـ على طريق تجسيد النموذج الليبرالي، وهو تجسيد يبدو أنه لا زال في حاجة إلى الكثير من التحولات العميقة كي يتحقق، وأهم هذه التحولات تثبيت المواطنة بكل دلالاتها كحق لأفراد المجتمع[٥].

أما تجربة الديمقراطية الشعبية، فلم يكتب لها التجسد إلا في فترات محدودة من تاريخ بعض الأقطار، منها اليمن الديمقراطي، جمهورية مصر العربية، والجمهورية الجزائرية، وغيرها. وهذه التجارب، وإن لم تكن تحظى بالدعم المطلق من قبل جميع أنصار أطروحة «الديمقراطية الشعبية»، فقد جسدت معاني كثيرة من هذا الفهم، وخصوصاً من حيث البعد الاقتصادي للأطروحة والمتمثل في بناء اقتصاد وطني يشكل قطيعة مع الرأسمال التبعي، وهو اقتصاد وجهته الدولة وأدارت مختلف ميادينه كقطاع عام أقامته على أنقاض القطاع الخاص.

إذاً، إن واقع حال أقطارنا العربية ديمقراطياً ليس قائماً وفق مقومات النموذج «الليبرالي»، أو النموذج «الشعبي»، وحتى ما تم إبداعه في هذا القطر أو ذاك، لم يكن وفياً لقيم التناوب على الحكم وتقرير المواطن للمستقبل الذي يعيش وحده آثار نتائج السياسات التي ترسم هذا المستقبل وتخطط له.

وإذا ما ساءلنا «النموذجين» اليوم، فعن أية حقيقة سنكشف؟

لقد كان مرد خلفية اقتناع فئات عريضة من المثقفين والسياسيين العرب بمشروعية تطبيق «النموذج الشعبي» إلى ضخامة الانجازات التي حققتها التجربتان السوفياتية والصينية في مجالي التنمية، وتعميق الإحساس بالهوية الذاتية، خصوصاً في مواجهة العالم الغربي مجسداً بنوع خاص في كل من الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا وفرنسا، ومما عمق هذا الإحساس عربياً تبني الولايات المتحدة وبريطانيا المشروع الصهيوني الذي تم بمقتضاه اغتصاب فلسطين سنة ١٩٤٨ وتشريد شعبها[٦].

إلا أنه اليوم، وبعد انهيار تجارب كانت ملهمة للمثقفين والسياسيين العرب، تصبح مساءلة مشروعية تبني نموذج «الديمقراطية الشعبية» ضرورية.

تقوم فكرة «الديمقراطية الشعبية» على التمثيل «الموضوعي» للشعب[٧]، ولا تقيم

---

(٥) غالباً ما تكون العلاقات ذات الطبيعة الأسرية «الأبوة» و«الأخوة» جوهر العلاقة بين الحاكم والمحكومين، حيث ينتظر الحاكم (بالخصوص) أن يكون التجاوز مقبولاً في إطار «الأسرة»/المجتمع (!!).

(٦) انظر: بروستر ك.ديني، **نظرة شاملة على السياسة الأمريكية**، ترجمة ودودة عبد الرحمن بدران؛ مراجعة شويكار محمد زكي ([د. م.]: الدار الدولية للنشر والتوزيع، ١٩٩١)، الذي يتناول آلية صناعة القرار الأمريكي في مجال السياسة الخارجية، وهو يؤكد كيف أن المواقف السياسية الأمريكية تعكس استراتيجيا محكمة البناء، وليست نزوات قادة سياسيين، مثلما حاول أن يؤكد ذلك بعض الدراسات.

(٧) انظر: فلاديمير ايلتش لينين، **الدولة والثورة** (موسكو: دار التقدم، ١٩٧٠).

قيمة لمشاركة المواطن الذي يكون في نظرها إما بروليتارياً، أو برجوازياً صغيراً، أو برجوازياً وطنياً (أما الفئات المتمفصلة مصالحها مع الرأسمال العالمي، فلا تعترف بها وتعتبرها لاوطنية)، وتؤكد أن جوهر ممارسة المواطن السياسية والباعث عليها دفاعه عن مصلحته الاقتصادية، وهذا ما تقول الحركات التي تتبنى «الديمقراطية الشعبية» إنها تمثله، وبالتالي فإن توافق دفاع المواطن عن مصلحته في ممارسته السياسية يكمن ـ وفق تصورها ـ في عمله السياسي من داخلها، أي أنها تلغي الانتخاب كسلوك سياسي مستقل وضروري في حياة المواطن ـ وبالتالي المجتمع ـ من أجل اختيار هذا البرنامج أو ذاك، أو هذه القيادة أو تلك (أي في إطار تعددي)، ما دامت تعتبر نفسها سلفاً هي الممثل «الشرعي والوحيد» لذلك «المواطن»، وبالتالي تعتبر ذاتها هي صاحبة البرنامج الذي يعدّ برنامجه، وهي قيادته، لأنها بكل اختصار تعتبر نفسها هي هو[8].

هذا السلوك السياسي يعد في نظرنا إلغاءً تاماً لفردانية المواطن، على رغم أن المواطن يعد فرداً من دون منازع، وحتى عندما أقرت «الديمقراطية الشعبية» (أو مرجعياتها النظرية على الأصح) بالفرد، اشترطت الاعتراف بوجوده بدمجه في إطار «الجماعة»؛ إذ لا يتحقق وجوده خارجها تماماً وكأن الجماعة كتلة هلامية، وخصوصاً عندما تصبح هذه الجماعة هي المجتمع بأكمله، إذ يصبح عدم الاعتراف بالتعددية الفكرية والسياسية إقراراً بتناسخ الأفراد وإلغاءً للاختلافات الكامنة والظاهرة في المجتمع.

ان منظور «الديمقراطية الشعبية» لم يَسُد سياسياً على مستوى السلطة في أغلبية أقطار الوطن العربي قد يعفيه ربما من تحمل المسؤولية في إعاقة تحقيق الديمقراطية في الوطن العربي، إلا إذا اعتبرنا أن دعوة هذا المنظور إلى ديمقراطية مخالفة همشت الرهان على تحقيق ديمقراطية مؤسساتية واضحة.

أما النموذج الليبرالي فقد ظل في الوطن العربي رهاناً تحديثياً يفقد الملموسية في البرنامج، إذ استمر عبارة عن حركة فكرية وكان يكفي نسب جذوره إلى الغرب، حتى يبقى حبيس التداول بين النخبات السياسية والمثقفية، وخصوصاً عندما يفضح الوجه الاقتصادي المتوحش لليبرالية.

نظرياً، لا يمكننا إلا تأكيد مشروعية القيم التي قام عليها المشروع الليبرالي في

---

(٨) انظر: «مزيداً من الاشتراكية.. مزيداً من الديمقراطية،» في: ميخائيل غورباتشوف، **عملية إعادة البناء والتفكير السياسي الجديد لنا وللعالم أجمع**، ترجمه عن الروسية وليد مصطفى [وآخرون]؛ مراجعة وتحرير محمد سعيد مضية، سليم بركات ووليد مصطفى (الدار البيضاء: عيون، ١٩٨٨)، ص ٣٢ ـ ٣٤.

لحظته الثورية، إذ أكد حقوق المواطن ومشروعية ممارسة المواطن سيادته من خلال قوة تمثيلية يوكلها لذلك بشكل حر وصريح.

حقاً إن المشروع خضع لتأرجحات عدة بين مد وجزر، لكن المؤكد أن «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» الصادر في فرنسا يوم ٢٦ آب/اغسطس ١٧٨٩ شكل بداية تثبيت ديمقراطية سياسية صار بمقتضاها، في وقت لاحق، كل المواطنين قادرين على اختيار النظام السياسي الذي يرونه مناسباً بأنفسهم من خلال حرية التصويت[٩].

إن حرية التصويت بما تعنيه من حق المواطن في الانتخاب أو الترشح للانتخابات، وإفراز النتائج بشكل نزيه، تشكل بحق جوهر كل ديمقراطية مؤسساتية تقوم على السلط الثلاث المنفصلة: القضائية، والتشريعية، والتنفيذية، مع ضرورة وجود قضاء مستقل كشرط حاسم وملح لكل ديمقراطية ممكنة، وهذه الديمقراطية مشروطة بوجود قوانين معمول بها في كل المجالات، بدءاً من الدستور إلى كل القوانين الأخرى التي تنظم حياة المجتمع والعلاقات بين الأفراد، ولا يمكن البتة أن تنعت بلاد بأنها تعيش وفق نظام ديمقراطي إذا لم تكن تعمل وفق قوانين واضحة تحتمل أقل ما يمكن من التأويل، ويتم احترام هذه القوانين من قبل السلط الثلاث.

لقد ادعى بعض الحكومات تبني هذا النموذج، وعلى رغم الترسانة الكبيرة من القوانين التي راكمت هذه الحكومات، أحياناً، فإنها تبقى بعيدة عن ممارسة ديمقراطية واضحة (وإن كانت تلك القوانين في حد ذاتها مع التطبيقات الجزئية لها تعد مكسباً مهماً للشعوب التي «تنعم» بها). وتبقى الممارسة الديمقراطية غير واضحة، خصوصاً أن الفعل الانتخابي لا يستطيع أن يحمل معه التحول الذي يتوافق وطموحات الرأي العام، إذ إن أغلب الانتخابات تكون محل طعن وتشكيك في نزاهتها من قبل المشاركين فيها.

وتكمن الإيجابية النسبية لهذه الانتخابات في أنها باتت تمارس وفق نظام تعددية الأحزاب السياسية، حيث يقع التباري بين الأطراف المنافسة من أجل إقناع كل طرف للرأي العام بمشروعية التصور الذي يتبناه، إلا أنه ـ كما أسلفنا ـ غالباً ما تفسد هذه الإيجابية ممارسات تبقى بعيدة عن تمثل حقيقة الديمقراطية السياسية وعمقها، وهو ما يجعل الديمقراطية ذات الجذور الليبرالية لا تحظى بقبول كثير في وطننا العربي، فهناك

---

(٩) انظر «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» في: «Les Grands textes de la pratique institutionnelle de la Vième république,» rassemblés par Didier Maus, décembre 1982, p. 230,

وخصوصاً الفقرة الثالثة التي ورد فيها: «كل مبدأ سيادة كامن في الأمة بالأساس. أية هيئة ولا أي فرد لا يمكنه ممارسة السلطة التي تنبع من الأمة بشكل معبر عنه». (التشديد من عندنا ـ الكاتب).

أولاً وجهها الاقتصادي المتوحش لدرجة البشاعة، وثانياً تأكيدها فصل الدين عن الدولة[١٠].

ففي ما يتعلق بالاقتصاد الليبرالي القائم على الملكية الفردية لوسائل الإنتاج، فقد قدمته التحليلات الاقتصادية، خصوصاً التي ألفها منظرون يساريون (إذ ساد اليسار كحركة سياسية بقوة على امتداد مرحلة غير قصيرة في التاريخ العربي، وبصورة خاصة بعد الحروب العربية ـ الاسرائيلية لسنة ١٩٦٧)، كأسلوب استغلال يسلب كل الإنتاج، ولا يقدم للعامل إلا ما يجعله قادراً على الإنتاج من جديد، وعندما تنتهي قدرته على الإنتاج يلقي به الرأسماليون في زوايا النسيان من دون اعتراف بما أسداه لهم من مجهود.

وإذا كانت هذه الأطروحات محقة بشكل كبير في ما ذهبت إليه، فإنها قد أغفلت، سهواً أو قصداً، أن الحركات النضالية النقابية والاجتماعية والحقوقية قد أنْسَنَت، وبشكل كبير، هذا «الوحش» وخلعت مخالبه وحولته إلى كائن مروّض، ولعل المكتسبات التي تتمتع بها الطبقة العاملة في الغرب خير مثال عما ذهبنا إليه من تحليل.

هناك طبعاً أطروحات تقول إن أنسنة النظام الرأسمالي لوجهه داخلياً استمدها من مضاعفة بشاعته خارجياً إبان المد الاستعماري. وإذا كان من نافل القول التأكيد على بشاعة المرحلة الاستعمارية، فإن إلغاء نضال الحركات العمالية والاجتماعية من معادلة الصراع داخل الدول الاستعمارية، إقرار بالتنازل الطوعي للرأسمال الاستعماري عن البشاعة المتمظهرة لوجهه على المستوى الداخلي، وهذا ما يعتبر تناقضاً صارخاً يمس منطق الفكر اليساري الذي يؤمن بإجبار العدو الطبقي على التنازل، ولا يؤمن بتنازله الطوعي.

لا يمكن وفق كل هذا قبول نظام رأسمالي (أو الدعوة إليه) من دون حركة نضال اجتماعية في مستوى القدرة والجرأة على اقتلاع أنياب هذا «الوحش الكاسر»، إلا أن الرصيد النظري الوحيد الذي أكد مشاركة المواطن في الفعل السياسي، بما تعنيه هذه المشاركة من تصويت وانتخاب ممثلين، هو النظام نفسه الذي كانت الرأسمالية وجهه المؤكد.

إن الدول العربية التي تبنت نظاماً لم تكن ضمنه الدولة سائدة بالمطلق، تبنت

(١٠) كثيراً ما اتخذ بعض الأطروحات السياسية في الوطن العربي العلمانية مبرراً للدعوة إلى معاداة الديمقراطية، لكننا نتصور أن هذا الإشكال أصبح متجاوزاً الآن من الناحية العملية خصوصاً بعدما بدأ حتى أنصار تلك الأطروحات ينخرطون في الانتخابات كممارسة سياسية مستوحاة من النظام الديمقراطي ويقدمون مرشحين لهم قصد الفوز.

نظاماً شبه رأسمالي حافظت فيه على إطلاق يد الدولة في قطاعات عدة، وبالقدر الذي كانت «الحرية» الاقتصادية محدودة، كانت المكاسب الاجتماعية محدودة أيضاً، وحركات النضال الاجتماعي مضطهدة، وهذا ما جعل بنية النظام في هذه البلدان تقوم على الجمع بين متناقضات كان هدفها الوحيد ضمان الاستمرار الاقتصادي والسياسي لتلك الأنظمة وفق ما كانت عليه من حال، لكن على رغم كل شيء تظل المشاركة السياسية وطبيعتها عنصراً حاسماً في تأكيد فعالية الديمقراطية التي تشهد بعض أوجهها أقطارٌ عربية متفرقة.

المفارقة المؤكدة هي أن الحصيلة الديمقراطية لمجموع هذه الأنظمة التي توجد فيها تعددية سياسية، يتم فيها توجيه اللوم إلى الأنظمة، إذ «تتهم» بترجيح كفة أطراف سياسية على حساب أخرى، لكن على رغم خروج الجماهير العربية مراراً إلى الشوارع قصد التظاهر من أجل «الخبز»، فإنه لم يسجل ولو مرة واحدة خروجها إلى الشوارع لتطالب بالديمقراطية، وهذا يحيلنا على إشكالية المشاركة في الممارسة السياسية عربياً.

ثانياً: الانتماء السياسي والسلوك الانتخابي

ارتبط المواطن العربي بالمشاركة (أو كان مشاركاً سياسياً) منذ مرحلة الكفاح الوطني في مواجهة الاستعمار، حيث كان العمل السياسي من داخل حزب أو حركة سياسية في غالبية التجارب العربية هو المدخل الأكثر أمناً وضماناً للانخراط في مواجهة الاستعمار.

إلا أن المشاركة بعد المرحلة الوطنية تحمل بالضرورة معنى آخر، إذ تصبح هي تلك المساهمة في الحياة السياسية، خصوصاً من خلال العملية الانتخابية، سواء بالترشح أو التصويت، عى الرغم من أن المشاركة تحمل معنىً أشمل، إذ هي «كل عمل إداري ناجح أو فاشل، منظم أو غير منظم، مرحلي أو مستمر يفرض اللجوء إلى وسائل شرعية أو غير شرعية بهدف التأثير في اختيارات سياسية، أو إدارة الشؤون العامة، أو اختيار الحكام على المستويات الحكومية، محلية أو وطنية»[١١]، وهذا التحديد يجعلنا نُلحق بعالم المشاركة السياسية ممارسة المعارضة بكل أشكالها، بدءاً من التعبيرات السلمية المضادة للحكومات إلى ممارسة العنف، كما يمكن إلحاق ممارسة الحكم بالمفهوم نفسه.

يأتي تركيزنا على السلوك الانتخابي والأدوات السياسية الفاعلة فيه من موقع

(١١) انظر: Bertrand Badie et Jacques Gerslé, *Lexique de la sociologie politique* (Paris: Presses universitaires de France, [s. d.]), p. 84.

تأكيدنا أن السلوك الانتخابي سلوك جماعي إحصائي[١٢] يمكن للمرء من خلال تحليله أن يتعرف إلى أسس الناخبين لمختلف الأحزاب، ومستوى انتشار هذه الأحزاب داخل المجموعات الاحصائية المختلفة. كما أن الأحزاب السياسية (باعتبارها بعض أدوات المشاركة وموضوعها في آن) تعد عنصراً أساسياً يمكن من خلاله تفكيك مفهوم المشاركة وواقعها، وخصوصاً أن «النشاط داخل الحزب هو أيضاً سلوك سياسي»[١٣].

خلافاً للدول الغربية، لا يعدّ تدني مستوى التعليم أو الأمية بالضرورة عنصراً مؤثراً نحو الابتعاد عن المشاركة في الانتخابات[١٤]، بل العكس صحيح، إذ نجد نسبة المشاركة أكبر في القرى مقارنة بالمدن، على رغم ارتفاع نسبة الأمية في الأولى، وهذا يكون مرده إلى رغبة الإنسان القروي في مساندة مرشح ما بدافع الولاءات القبلية والعشائرية، أو التقرب من السلطة والولاء لها، إذا كان المرشح منها أو موالياً لها. وهذا يقلل من ممارسة المحاسبة من قبل الناخبين لمنتخبيهم، وغالباً ما يتكرر ترشيح الشخص نفسه، لمرات عدة في الدائرة الانتخابية نفسها، وهو ما لا يحظى به حتى الرؤساء في النظم الجمهورية.

ولم يسجل في الوطن العربي أن انتخابات ما أدت إلى تغيير جذري في السلطة، بل غالباً ما يحاط حصول المعارضة على مقعد أو مقعدين، أو مقاعد إضافية مقارنة بدورات سابقة، بكثير من التحاليل التي تحاول أن تشرح عمق «التحول» الذي لحق بذلك على نظام الحكم، على رغم أن تلك المقاعد، وخصوصاً عددها، لا يحمل في طياته أي تأثير ممكن في القرارات السياسية للهيئة المنتخبة، وهذا ليس غريباً ـ في نظرنا ـ في وطننا العربي الذي تكون فيه النتائج الانتخابية في أغلب الأحيان محل تشكيك من قبل الأطراف المشاركة فيها.

ولا تختلف المشاركة السياسية داخل المجتمع، أو على مستوى ما يؤثر في القرار السياسي على مستوى الدولة، من حيث حجم نوعيتها، عن العمل السياسي داخل الأحزاب في وطننا العربي، إذ تتم عملية تولية الزعامات السياسية بشكل شبه أبدي، ولا تحمل المؤتمرات، التي تتعادل سياسياً مع الانتخابات العامة، إلا تغييرات طفيفة في القيادات على رغم تغير البرامج في الكثير من الأحيان أو إلحاق تعديلات جوهرية بها.

---

(١٢) انظر: Georges Ianau, *Les Facteurs sociaux de la vie politique* (Paris: Presses de la fondation nationale des sciences politiques, [s. d.]), p. 81.

(١٣) انظر: Jean Rauger, *Les Comportements politiques* (Paris: Hachette, 1972), p. 64.

(١٤) انظر: Guy Michelat et Michel Simon, *Classe, religion et comportement politique* (Paris: Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1977), p. 98,

حيث ورد فيه أن «المجموعات التي لا تصوت يكون مستواها التعليمي والعوائد التي تحصل عليها جد منخفضة».

وغالباً ما يكون الانتماء الحزبي، كانتماء إلى الحياة السياسية النشطة، باعثاً على مشاركة سياسية أكثر نشاطاً خلافاً للمواطنين غير المنتمين سياسياً، إذ تبدأ مشاركة النشطاء الحزبيين بالدعاية والتحريض السياسيين من أجل استمالة الرأي العام، قبل أن تكون المشاركة ممارسة فردية في إطار ممارسة حق التصويت.

وقد اختلفت طبيعة الانتماء السياسي من مرحلة إلى أخرى، ولم تتحكم العائلة والعلاقات الشخصية بشكل قوي في تحديد طبيعة الانتماء السياسي كمشاركة سياسية أو مقدمة لها، وغالباً ما كان الشبان الفئة العمرية الأكثر مسايرة للحركة السياسية المهيمنة في مرحلتها. وكان الفكر الاصلاحي التحرري في أبعاده القومية والوطنية إبان مواجهة الاستعمار، ما استقطب الشباب وألهم حماسته، وجعله يلتحق أفواجاً بالأحزاب الوطنية، كالوفد في مصر، والاستقلال في المغرب، وجبهة التحرير الوطني في الجزائر. وعند مرحلة صعود الفكر الماركسي، وخصوصاً إبان الستينيات والسبعينيات، أصبحت تلك الأحزاب وكأنها «أحزاب الآباء»، إذ بدأ الشباب يلتحق بالتنظيمات الماركسية والحركات التي كانت تنشط في داخلها فصائل ماركسية قوية، واليوم يمكن القول إن جيل «الصحوة الإسلامية» قد هيمن، ومنذ انتصار الثورة الإسلامية سنة ١٩٧٩، ووحده المستقبل سيكشف عمن سيتولى خلافة هذه الهيمنة في الأوساط الشبيبية.

ويفترض قيام المشاركة السياسية عموماً (داخل المجتمع وداخل الأحزاب) وفق ما تقتضيه مقومات الدولة الحديثة، ما يلي:

١ ـ قيام الدولة على قوانين واضحة لا تترك مجالاً للبس، وهذا ما يمكن أن يتعزز بوجود قضاء مستقل وهيئة دستورية تشرف على مراقبة دستورية القوانين وتمارس عملها باستقلال ونزاهة، حيث يسود في المجتمع إعمال القوانين والاحتكام إليها.

٢ ـ ضرورة سيادة ثقافة ديمقراطية أو وعي ديمقراطي على الأصح، إذ من دون سيادة ثقافة ديمقراطية تعتمد الإيمان بمواطنة المواطنين وتكون متقاسمة بين الحاكمين والمحكومين كأساس لأي حكم شرعي يقوم على «رضى المحكومين»، على حد تعبير الفيلسوف البريطاني جون لوك، لا يمكن الحديث عن سلامة واقع المشاركة السياسية، كما أن غياب ثقافة ديمقراطية سائدة في الواقع العربي يعد من الأسباب التي تدفع الفرد أو المجموعة إلى عدم المشاركة الواعية، سواء كمرشح للانتخابات أو كمنتخب. وهذا لا ينفي وجود أسباب أخرى لعدم المشاركة «اللاواعية»، إذ يسود إحساس لدى غير المشارك أن التعويضات التي يحصل عليها من مشاركته تكون غير ذات قيمة، وأن الأهداف المعلنة غير جديدة ولن تؤدي إلى تغيير الأوضاع.

ولا يمكننا، ونحن نتناول موضوع المشاركة السياسية في حياة المواطن العربي بشكل عام، إلا أن نتوقف عند المشاركة في أوساط المرأة العربية، إذ هي أقل من

نظيرها الرجل. وإن كان هذا أمراً مؤكداً في العالم كله، فإن نسبته تبدو أكثر حدة في الحياة السياسية العربية، حيث لم تصل المرأة إلى البرلمان في الأقطار العربية إلا في السنوات الأخيرة.

ومن المؤكد هو أن المشاركة تكون أكثر حيوية كلما كان النظام السياسي هادفاً إلى تأسيس حياة ديمقراطية داخلية أكثر، عوض أن يكون هدفه من اللجوء إلى الاقتراع العام السعي للحصول على الشرعية الدولية عن طريق تقديم الحكام البرهان للمجموعة الدولية على أنه يتصرف في ضوء قواعد ديمقراطية بتبنيه مبدأ الانتخابات وعمله وفق مستحقاتها. كما أن المشاركة لا يمكنها أن تكون في بلدان الحكم المطلق، بل وحده البلد الذي يعتمد الاقتراع التنافسي يمكنه أن يكون مجالاً لها، وكلما كانت الحياة السياسية أكثر اضطراباً، أدى ذلك إلى فرض نظام انتخابي أكثر تنافساً، إذ إن «النظام الانتخابي قد نظم أصلاً من أجل تحرير الفرد وتحرير ممارسته وتعبيره من المشاعر العدوانية مهما كانت أصولها»[١٥]، بل تحوير هذه العدوانية من عدوانية سلبية إلى عدوانية إيجابية، وفي مثل هذه الحالات تكون المشاركة السياسية أكثر حيوية، إذ يعتقد المشاركون أنهم يستطيعون تحقيق تغييرات كبيرة بمشاركتهم، أما عدم مشاركتهم فهي، في نظرهم، تؤدي بهم إلى التفريط بأهداف يكون تحقيقها ممكناً، وهذا ما يجعل المشاركة حية وفعالة، لا مجرد مشاركة سلبية لا تساعد إلا على تزكية الأوضاع التي تكون قائمة.

خلاصة: العدالة أولاً.. العدالة أخيراً

إن العدالة الاجتماعية لتعتبر بحق إحدى أسس تثبيت الحق، كما أن دولة القانون يتأكد معناها عندما تصبح المشاركة قائمة وفعالة، وعلى رغم كل المشاهد المؤكدة لتعثر تحقق هذا الرهان في مطافات تحول المجتمع العربي، فإن تحقق خطوات إصلاحية في أقطار عدة يوحي بتقدم تظل مشروطة صيانته، بل صيانة تدعيمه وتعميقه بإرادة قوى المجتمع السياسي وقوى المجتمع المدني أيضاً، هذه القوى التي تمثل الحَكَم الأقوى في كل تحول ممكن، إذ إنها القادرة على تعبيد الطريق نحو ديمقراطية تضمن التعددية السياسية وتشرّع الاختلاف على أساس الحوار والتواصل، ثم تكون إطلالتها بوجه إنساني مقبول، وهذا هو الشرط الاجتماعي، الذي لا يمكن الحديث عن أية عدالة من دونه، لتكون دولة الحق والقانون في نهاية التحليل، تلك الدولة القائمة على العدالة الاجتماعية، وعلى نظام سياسي يضمن المشاركة ويحميها ويلتزم بنتائجها.

---

(١٥) انظر: Philippe Braud, *Le Suffrage universel contre la démocratie* (Paris: Presses universitaires de France, 1980), p. 156.

الفصل التاسع

إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي(*)

محمد عابد الجابري(**)

ـ ١ ـ

أقترح عليكم الانطلاق، في هذه العجالة، من طرح المسألة التي نحن بصدد مناقشتها طرحاً إشكالياً، وذلك من خلال السؤال المزدوج التالي: هل يمكن قيام الديمقراطية في مجتمع غير «مدني»، وهل يمكن قيام مجتمع مدني بأسلوب غير ديمقراطي؟

يضعنا هذا السؤال دفعة واحدة، ودون مقدمات، في قلب الإشكالية التي تواجهها الحركات الديمقراطية في الوطن العربي وفي غيره من الأقطار التي لم تتطور فيها الأوضاع تطوراً تاريخياً «طبيعياً» نحو الديمقراطية من النمط الحديث. ومفتاح الإشكالية، مفتاح فهمها واستيعاب أبعادها، يكمن في وعي مضمون عبارتنا الأخيرة: «تطور الأوضاع تطوراً تاريخياً «طبيعياً» نحو الديمقراطية من النمط الحديث»، ذلك أن الديمقراطية والمجتمع المدني هما، في ترابطهما وتلازمهما، نتيجة ذلك النوع من التطور، الذي نفترض هنا أننا جميعاً على إلمام بمساره وعوامله ونتائجه؛ تطور

(*) نشر في: **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٦٧ (كانون الثاني/يناير ١٩٩٣)، ص ٤ ـ ١٥، وهو في الأصل، نص المداخلة التي ساهم بها الكاتب في الندوة التي عقدت في القاهرة في الفترة ١٣ ـ ١٧ أيلول/سبتمبر ١٩٩٢ بمناسبة مرور مئة عام على صدور مجلة **الهلال**.

(**) مفكر عربي من المغرب.

الأوضاع في أوروبا من النظام الإقطاعي السلطوي إلى النظام الرأسمالي الليبرالي.

سنتجنب، إذن، الخوض في المناقشات النظرية، التي غالباً ما تكون ايديولوجية، حول المضمون أو المضامين التي ينبغي إعطاؤها لهذين المفهومين (الديمقراطية، المجتمع المدني)، وسنرتبط بالواقع ومعطياته لنستمد منه المضامين التجريبية التي يحيل عليها هذان المفهومان. لنقل إذن إننا نعني هنا بـ «الديمقراطية» ذلك النوع من العلاقة بين الحاكمين والمحكومين، بين الدولة والشعب، القائم اليوم في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية، العلاقة المبنية على تداول السلطة السياسية على أساس الأغلبية الانتخابية التي يفرزها التعبير الديمقراطي الحر من خلال التنافس الحزبي في إطار احترام حقوق المواطن، السياسية منها بالخصوص. ولننبّه كذلك إلى أننا نقصد بـ «المجتمع المدني»: المجتمع الذي تنتظم فيه العلاقات بين أفراده على أساس الديمقراطية بالمعنى الذي ذكرناه، أعني: المجتمع الذي يمارَسُ فيه الحكم على أساس أغلبية سياسية حزبية وتحترم فيه حقوق المواطن، السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، في حدّها الأدنى على الأقل. إنه، بعبارة أخرى، المجتمع الذي تقوم فيه «دولة المؤسسات»، بالمعنى الحديث لـ «المؤسسة»: البرلمان، القضاء المستقل، الأحزاب، النقابات، الجمعيات... الخ.

من هنا ننتقل مباشرة إلى الواقع العربي الراهن الذي يحيلنا عليه سؤالنا المزدوج السابق: هل يمكن قيام ديمقراطية في مجتمع غير «مدني»؟ وهل يمكن بناء مجتمع مدني بأسلوب غير ديمقراطي؟

إن طرح إشكالية «الديمقراطية والمجتمع المدني» في الساحة العربية، اليوم، يكتسي طابعاً درامياً يعبّر عن وعي الشعب ووعي النخبة المثقفة بالخصوص، في هذا الوقت بالذات، وبصورة لم يسبق لها مثيل، بغياب الديمقراطية وغياب «المجتمع المدني» في الوطن العربي، في كل قطر من أقطاره: غياب دولة المؤسسات، الدولة التي تستمد وجودها وشرعيتها من مؤسسات مستقلة عنها، وليس العكس.

إن ما هو قائم اليوم في الأقطار العربية هو: إما دولة الفرد (أو الحزب الوحيد)، وإما دولة المؤسسة العشائرية (القبيلة)، وإما دولة تخفي جوهرها اللاديمقراطي بمظاهر ديمقراطية شكلية ومزيّفة. وإذن فجميع الأقطار العربية، دون استثناء تعاني أوضاعاً تتّسم بغياب الديمقراطية والافتقار إلى مؤسسات المجتمع المدني.

وهكذا، فالإشكالية التي يطرحها سؤالنا المزدوج الذي انطلقنا منه، منظوراً إليها من الناحية العملية، هي في جوهرها مشكل الانتقال من وضعية غير ديمقراطية (أو ذات مظاهر ديمقراطية مزيفة) إلى وضعية ديمقراطية حقيقية في ظل ظروف تختلف جذرياً عن الظرف الذي تمّ فيه الانتقال التاريخي «الطبيعي» إلى الديمقراطية في أوروبا الحديثة. وإذن فإن أول مهمة تطرح نفسها علينا، ونحن نتوجّه هذا التوجه العملي

التطبيقي، هي التعرف عن كثب على طبيعة الوضعية غير الديمقراطية القائمة الآن في الأقطار العربية: التعرّف على سماتها ومكوّناتها.

ـ ٢ ـ

يمكن النظر إلى الوضعية غير الديمقراطية السائدة في الأقطار العربية من زاويتين: زاوية التحليل السياسي الايديولوجي، وزاوية التحليل الاجتماعي الثقافي: **الأول** يتناول الظاهرة من خلال وجودها الراهن كظاهرة سياسية ايديولوجية، أي بوصفها تعبيراً عن صراع القوى والمصالح، وطنياً وإقليمياً ودولياً. أما **الثاني**، أعني التحليل الاجتماعي الثقافي، فهو يولي اهتماماً أكبر للإطار الاجتماعي والحقل الثقافي للظاهرة المدروسة، وبالتالي يركّز على مكوناتها الداخلية، الذاتية. ونحن نعتقد أن اعتماد التحليلين، كليهما، أمر ضروري للاقتراب أكثر ما يمكن من موضوعنا. لنبدأ بالتحليل السياسي الايديولوجي، فهو الذي يجب أن يسبق، لأنه يقوم أساساً على الوصف. والوصف من الناحية المنهجية يسبق التفسير.

غني عن البيان القول إن الدولة الحديثة قد غُرست بُناها في معظم الأقطار العربية أثناء خضوعها للاستعمار الأوروبي. فقد نُقِلت إلى هذه الأقطار مؤسسات اقتصادية وإدارية وسياسية وثقافية من جنس تلك التي كانت قائمة في الدولة المستعمِرة، مؤسسات الديمقراطية الليبرالية. والظاهرة التي يجب لفت الانتباه إليها هنا هي أنه بينما نشأت المؤسسات الليبرالية الديمقراطية في الدولة الأوروبية الحديثة بفعل تطور داخلي وبموازاة مع نشوء وتطور هذه الدولة نفسها، مّما أدى في النهاية إلى قيام مجتمع مدني مستقل عن المجتمع السياسي (الدولة)، مجتمع قوامه مؤسسات اقتصادية (شركات، بنوك. . .) واجتماعية (نقابات، جمعيات. . .) وسياسية (أحزاب ومجالس منتخبة. . .) وثقافية (مدارس ومعاهد ووسائل الإعلام، ونشر الثقافة. . .)؛ بينما حدث هذا في أوروبا نجد أن بنى الدولة الحديثة في الأقطار العربية ـ والبلدان المستعمرة سابقاً بصورة عامة ـ قد غرستها غرساً، وبالقوة أحياناً، الدولة المستعمرة. وهكذا فالدولة، أعني السلطة الحاكمة، هي التي أنشأت لنفسها المؤسسات التي تحتاج إليها، وهي التي تغذيها وتوجهها وتمنحها السلطة والنفوذ. أما المضمون الديمقراطي الليبرالي لهذه المؤسسات فقد امتصته الدولة امتصاصاً، فأصبحت الديمقراطية لا تمارس إلاّ على مستوى رجالاتها (الجاليات الأوروبية).

وعندما استقلّت الأقطار العربية حدث فيها ما حدث في معظم البلدان المستعمَرة التي نالت استقلالها: لقد ورثت الحركة الوطنية التي حققت الاستقلال بنى «الدولة الحديثة» التي غرسها المستعمر، فكان الاستقلال عبارة عن «تأميم» هذه البنى بتسلّم السلطة وحلول حكام وموظفين من أهل البلد مكان الحكّام والموظفين

الأجانب. أما العلاقات بين الدولة والمجتمع فقد بقيت تسري في القوالب نفسها التي كانت تسري فيها سلطة دولة الاستعمار، قوالب وأجهزة مهمتها احتواء المجتمع والهيمنة عليه. وفي الأقطار التي مورست فيها الحياة البرلمانية (مصر، سوريا، العراق، ثم المغرب) خضعت هذه الممارسة للقوالب والأجهزة ذاتها، سواء في مرحلة الانتخابات أو داخل البرلمانات، مما جعل «التجربة الديمقراطية» فيها تجربة تمارسها الدولة على المجتمع لمراقبته، وليس وسيلة تمكّن المجتمع من مراقبة الدولة.

لقد كان من الطبيعي أن تنكشف عَوْرات هذه «الديمقراطية» التي تهيمن الدولة بواسطتها على المجتمع، عند أول هزة وأول أزمة. وتأتي الحرب العربية ـ الإسرائيلية سنة ١٩٤٨ التي انهزمت فيها الجيوش العربية التي كانت تسيِّرها حكومات أفرزتها «الديمقراطية» المشار إليها؛ تأتي هذه الحرب لتشكّل إدانة صريحة لهذه «الديمقراطية»، لحكوماتها وبرلماناتها ومؤسساتها. . . وكل شيء فيها ومنها.

ويأتي ردّ فعل الجيوش العربية المنهزمة من خلال حركة «الضباط الأحرار» في مصر الذين استولوا على السلطة بهدف تحقيق ما عجزت الحكومات التي ورثت دولة الاستعمار عن تحقيقه: إنشاء دولة وطنية قوية قادرة على مواجهة الاستعمار والصهيونية واستكمال السيادة وتحقيق الاستقلال الاقتصادي. . . وتحرير فلسطين. ومن أجل الإسراع في إنجاز هذه المهام رأى «الضباط الأحرار» أنه لا بد من البدء بـ «تطهير» الحياة السياسية من المناورات والمنافسات البرلمانية والحزبية. . . الخ. وسواء كانت هذه «الرؤية» مبررة فعلاً وصادقة حقاً أم لم تكن، فإن النتيجة واحدة وهي قيام «دولة العسكر» التي تحتوي المجتمع وتهيمن عليه مستعملة في ذلك الأجهزة السلطوية الموجودة نفسها التي منحها النظام العسكري مزيداً من النفوذ، ومزيداً من التغلغل في جسم المجتمع.

ومع دخول دولة «الضباط الأحرار» في مواجهة علنية صريحة مع الاستعمار والصهيونية وجدت مصر نفسها تعيش في «حالة حرب»: أعني أنها تعاني انعكاسات حالة الحرب على المجتمع ككل، على الاقتصاد والاجتماع والسياسة والفكر والثقافة. وشيئاً فشيئاً تلتقي مصر مع الاتحاد السوفياتي ـ سابقاً ـ في صف واحد، الصف الذي يواجه الاستعمار والامبريالية. ومع أن الأهداف والاستراتيجيات كانت مختلفة، فإن مبدأ «عدو عدوي صديقي» الذي دشّن الصداقة بين البلدين، قد أرسى بالتدريج صداقة أعمق: لقد أصبحت الدولة السوفياتية ـ دولة الزعيم والحزب الواحد ـ تقدم لمصر ـ وللبلدان المستعمَرة سابقاً ـ نموذجاً «آخر» جديداً مناقضاً للنموذج الذي تقدمه الدولة الليبرالية الاستعمارية، نموذجاً قوامه المركزية الشديدة والتخطيط الاقتصادي والتوجيه الثقافي والايديولوجي، نموذجاً يبتلع المجتمع المدني: أعني لا مكان فيه لمؤسسات تقع خارج الدولة، فكل المؤسسات هي امتداد للمؤسسة/ الأم: الدولة.

والفرق الوحيد بين النموذج السوفياتي/الأصل وبين نسخه الأخرى (خارج المعسكر الشيوعي) هو أن النموذج الأصل قوامه حزب (الحزب الشيوعي) له دولة وجيش، أما في نسخه ـ في مصر وغيرها من البلدان المستعمرة سابقاً ـ فالجيش هو الذي له دولة وحزب. وكما هو معروف فقد امتدت النسخة المصرية من هذا النموذج إلى أقطار عربية أخرى...

هذا، ولا بد من التأكيد هنا أن دولة العسكر قد قامت في الوطن العربي، كما في أقطار أخرى من «العالم الثالث» تحت ضغط مطالب وطنية، أو باسمها على الأقل: مواجهة الاستعمار والامبريالية العالمية، التنمية السريعة، تصفية الإقطاع والهياكل القديمة، جعل حد لتحكُّم رأس المال، تحقيق العدالة الاجتماعية، نشر التعليم... الخ. وبعبارة قصيرة لقد بررت «دولة العسكر» نفسها بأنها الوحيدة القادرة على «حرق المراحل» على طريق التحرر الوطني وبناء الدولة الحديثة، ولذلك لم تتردد في وصف نفسها بأنها «دولة الثورة». ومن دون شك، فلقد كانت بالفعل كذلك على مستوى الشعارات والقرارات والمواقف، هذا شيء أكيد. ولم يتردد الاستعمار والصهيونية والامبريالية العالمية في محاصرة ومحاربة «دولة الثورة» هذه بكل الوسائل وفي مختلف المجالات، فكانت النتيجة النهائية الحيلولة دونها ودون تحقيق أهدافها والعمل على إسقاطها. وذلك ما حدث بالفعل. وها نحن نرى اليوم «دولة الثورة» تلك تنسحب من كل مكان في العالم تاركة المجال لشعارات بديلة، في مقدمتها شعار الديمقراطية والمجتمع المدني، موضوع ندوتنا هذه.

وإلى جانب «دولة العسكر» التي أغلقت الباب أمام الديمقراطية الليبرالية، وبالتالي أمام نمو مؤسسات المجتمع المدني في الوطن العربي، كان هناك ولما يزل ما يمكن وصفه بـ «الدولة التقليدية»، الدولة التي يقوم كيانها على توظيف القبيلة والغنيمة في الإمساك بالسلطة المطلقة، السياسية والاقتصادية والثقافية، والحرص بالتالي على تحجيم المجتمع في إطاره التقليدي الذي تقوم فيه المؤسسات الطبيعية (القبيلة وما في معناها) محل المؤسسات الحديثة من مجالس منتخبة وأحزاب وجمعيات ونقابات التي تشكِّل قوام المجتمع المدني.

هناك إلى جانب «دولة الثورة» و«الدولة التقليدية» في الوطن العربي دول شبه ليبرالية، شبه ديمقراطية، ويتعلق الأمر أساساً بالمغرب ولبنان (قبل الحرب الأهلية) والسودان (في بعض الفترات) واليمن (باستثناء اليمن الجنوبي سابقاً) والأردن (مؤخراً). إن غياب الديمقراطية في هذه الدولة ليس غياباً مطلقاً، إذ توجد منها مظاهر معينة، ولكن ذلك لم يكن ليمنع الحكم الفردي في هذه البلدان من الكشف عن وجهه بوضوح، من حين إلى آخر، خصوصاً عندما تنجح القوى الحية في البلاد في توظيف ذلك الهامش الديمقراطي في طرح القضايا الجوهرية السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

هنا، في هذين الصنفين الأخيرين، يمكن المرء أن يُبرز بسهولة دور الامبريالية العالمية في تدعيم أنظمة الحكم فيهما، وبالتالي دورها في إعاقة تطور الأوضاع فيهما في اتجاه إرساء الحكم الديمقراطي، وهو الدور الذي لا يختلف في جوهره عن الدور التخريبي الذي قامت به إزاء «دولة الثورة» ومشروعها التحريري الإنمائي. وفي كلتا الحالتين كانت الضحية الأولى والأخيرة هي مؤسسات المجتمع المدني.

كانت الضحية الأولى لأن «دولة الثورة» مثلها مثل «الدولة التقليدية» و«الدولة شبه الديمقراطية» لم تكن تتحمل قيام مؤسسات حقيقية مستقلة تزاحم بجد المؤسسات التي تركب عليها (العسكر، الحزب الوحيد، القبيلة، الطائفة، الأحزاب المصطنعة...). وكانت الضحية الأخيرة لأن الدور التخريبي الذي قامت به الإمبريالية سواء إزاء المشروع الوطني التحرري في «دولة الثورة» أو إزاء التطور الديمقراطي الصحيح في الصنفين الآخرين، قد انعكس أثره السلبي بقوة على عملية تكوّن النخبات وتراكم فعالياتها، وذلك بما كرّسه من الفشل والإحباط وانسداد الآفاق في صفوف أجيال النخبات. ومعلوم أن المجتمع المدني إنما تبنيه النخبات العصرية التي نجحت في شق طريقها لتحقيق مشاريعها وطموحاتها واكتساب ما يكفي من القوة والخبرة، مما يؤهلها لمأسسة نشاطها واستقطاب القوى الحية الأخرى، وبالتالي قيادة مسيرة التحديث، وتكريس أسس المجتمع المدني.

هذه الملاحظة تقودنا إلى المستوى الثاني من التحليل، المستوى الاجتماعي الثقافي. إن التحليل السياسي أبرز ظروف غياب الديمقراطية والعوامل السياسية، الوطنية والدولية، المسؤولة عن ذلك. وسيكون على التحليل الاجتماعي الثقافي أن يبرز ظروف وعوامل غياب مؤسسات المجتمع المدني.

ـ ٣ ـ

إذا كان من الجائز، أو حتى من الطبيعي أو الضروري، أن يختلف الباحثون حول تعريف «المجتمع المدني»، فإن هناك واقعة أساسية وبديهية لا يمكن أن تكون موضوع اختلاف، وهي أن «المجتمع المدني» هو، أولاً وقبل كل شيء، مجتمع المدُن، وأن مؤسساته هي تلك التي ينشئها الناس بينهم في المدينة لتنظيم حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، فهي إذن مؤسسات إرادية، أو شبه إرادية، يقيمها الناس وينخرطون فيها أو يحلونها أو ينسحبون منها، وذلك على النقيض تماماً من مؤسسات المجتمع البدوي/القروي التي تتميز بكونها مؤسسات «طبيعية» يولد الفرد منتمياً إليها، مندمجاً فيها، ولا يستطيع الانسحاب منها (القبيلة والطائفة... الخ). وإذن فالبحث في حضور أو غياب مؤسسات المجتمع المدني في قطر من الأقطار لا بد من أن ينطلق من النظر في وضعية «المدينة» في ذلك القطر: هل هي التي تهيمن على المجتمع

باقتصادها ومؤسساتها وتقاليدها وتراثها... أم أن المجتمع البدوي/القروي هو السائد بمؤسساته وتقاليده وسلوكياته وقيمه وفكره؟

أعتقد أنه في ما يخص الوطن العربي كان الأمر ولما يزل واضحاً لا يحتاج إلى بيان: كانت البادية والأرياف وما زالت هي المهيمنة بمؤسساتها وسلوكياتها وتقاليدها وعقليتها، فضلاً عن هيمنتها الديمغرافية، ليس في الجبال والسهول والصحارى والقرى والأرياف وحسب، بل في المدن نفسها التي تتكوّن الأغلبية الساحقة من سكانها من الوافدين عليها ضمن موجات متواصلة من «الهجرة من البادية إلى المدينة».

سنغضّ الطرف هنا عن تاريخ العلاقة بين المدينة والبادية في الوطن العربي، وهي العلاقة التي تشكّل محور تحليلات ابن خلدون، كما هو معروف[1]، وسنحصر اهتمامنا في «الوطن العربي الحديث» الذي تشكّل مع بداية مرحلة الاستعمار، المرحلة التي برزت فيها المدينة العربية الحديثة (إما في قلب المدن القديمة وإما خارجها)، مركّزين على ما يهمّ موضوعنا بالدرجة الأولى، وهو نشوء النخبات وتطورها، ذلك لأن مؤسسات المجتمع المدني ليست في حقيقة الأمر إلاّ «الأطر» الاجتماعية التي تنتظم فعاليات النخبات الحديثة، السياسية والاقتصادية والثقافية.

لقد غرس الاستعمار ـ بأشكاله المختلفة ـ في الأقطار التي احتلها بنى الدولة الأوروبية الحديثة، أعني مؤسساتها الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والثقافية كما أبرزنا ذلك من قبل، فعمل بذلك على فسح المجال لقيام نخبات حديثة، انبثق الجيل الأول منها من صفوف الارستقراطية المدينية التقليدية خاصة، إذ كانت أكثر اتصالاً واحتكاكاً بالمستعمر ومؤسساته. ومع النمو النسبي السريع الذي عرفته هذه النخبة، ومع تطور وعيها الوطني والاجتماعي والاقتصادي بالارتباط بحركة التحرر من الاستعمار في العالم، برزت ـ هذه النخبة ـ لتشكّل النقيض الذي أفرزه «التحديث الاستعماري» من جوفه، وجوف المجتمع التقليدي، الذي سيقود النضال الوطني من أجل الاستقلال. ومع أن مضمون «الاستقلال» كان ينصرف أولاً وقبل كل شيء إلى استرجاع السيادة الوطنية، فإنه لا بد من الأخذ بعين الاعتبار الفرق بين مشروع هذه النخبة الجديدة ورد الفعل الشعبي الذي قادته النخبة التقليدية، البدوية أساساً، التي وقفت في وجه الغزو الاستعماري في بدايته: لقد تحرّكت هذه النخبة التقليدية بدافع واحد هو رد الغازي الأجنبي والحفاظ على الوضع القائم كما هو؛ وضع المجتمع التقليدي، غير «المدني»، مجتمع القبيلة والطائفة ودولتهما. أما النخبة الحديثة التي أفرزها التحديث الاستعماري والتي قامت تطالب بالاستقلال فقد كانت تحمل مشروعاً

(١) انظر: محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢).

تحديثياً قوامه إضفاء الطابع الوطني على المؤسسات والبنى الحديثة التي حملها معه الاستعمار، ثم تنميتها لتشمل وتؤطر فعاليات المجتمع بأسره، وبكلمة واحدة مشروع تأسيس دولة حديثة وإرساء مؤسسات «المجتمع المدني».

ومن دون الدخول في تفاصيل لا حاجة إلى التذكير بها هنا، إذ هي معروفة، نركّز، فقط، على واقعة أساسية تنتظم عملية التطور الاجتماعي الذي عرفته الأقطار العربية منذ النضال من أجل الاستقلال إلى اليوم. هذه الواقعة هي تعاقب النخبات بوتائر سريعة على شكل «النقيض الذي يخرج من جوف الشيء». هذا التعاقب الذي يمكن أن نرسم له الصورة التخطيطية العامة التالية:

هناك أولاً النخبة التي قادت الحركة الوطنية من أجل الاستقلال، التي خرجت، كما قلنا، من جوف الارستقراطية المدينية التقليدية بفعل «صدمة الحداثة» الناجمة عن الاحتكاك بالغرب (الغرب المستعمِر والغرب النموذج والمثال ـ في آن واحد). هذه النخبة التي عملت على تجنيد «الشعب» وتوعيته وساهمت في نشر التعليم الحديث في صفوفه... الخ، سرعان ما ستجد نفسها أمام «نقيض» يخرج من جوفها، أعني من داخل الحركة الوطنية التي تتولّى قيادتها، «نقيض» تقوده عناصر لا تنتمي إلى دائرة الارستقراطية المدينية التقليدية، بل هي في الغالب من الفئات التي سكنت المدن في إطار الهجرة الحديثة من البادية إلى المدينة، الهجرة التي عرفت منطلقها مع بداية المرحلة الاستعمارية. يتعلق الأمر أساساً بنخبة جديدة تقف في الصف الثاني وراء النخبة القيادية لتطالب بالانتقال بالنضال الوطني من مجرد العمل السياسي السلمي، «المدني» الحزبي، إلى المواجهة والصدام (مظاهرات، إضرابات) والكفاح المسلح، فتسير الأمور في هذا الاتجاه وتتولى النخبة الجديدة قيادة «العنف الوطني»، فتكتسب بذلك مكانة وشرعية تمكنانها من مزاحمة النخبة القديمة على قيادة الحركة الوطنية ومشروعها التحرري مزاحمة جدية.

ومع نيل الاستقلال تدخل العلاقة بين النخبتين في تناقض صريح أساسه هذه المرة ليس الاختلاف حول طريقة مواجهة المستعمر، بل اختلاف الموقع والمنزلة على صعيد السلم الاجتماعي وما يرتبط بهما من مصالح ومكاسب توفرها دولة الاستقلال. لقد تسلّمت النخبة المتحدرة من الارستقراطية المدينية مقاليد الأمور في دولة الاستقلال، وكان ذلك أمراً طبيعياً لأنها وحدها كانت المؤهلة لذلك بحكم خبرتها السياسية وموقعها الاجتماعي ومستواها الثقافي، وأيضاً بحكم علاقتها «السلمية» ـ أو التي أصبحت كذلك ـ مع الدولة «المانحة» للاستقلال على مائدة المفاوضات. وتنهمك هذه النخبة، الحاكمة غداة الاستقلال، في عمليتين متناقضتين: تعزيز مواقعها الاقتصادية والمؤسساتية، السياسية والثقافية، الشيء الذي سيعمق الهوّة ويذكي التناقض بينها وبين النخبة الناشئة، النخبة «النقيض»، من جهة، والعمل من

جهة أخرى من أجل تلبية بعض المطالب الشعبية الملحة، وبكيفية خاصة على مستوى التشغيل والتعليم، الشيء الذي يمدُّ النخبة «النقيض» بروافد جديدة تتطلع هي الأخرى إلى مواقع أفضل ومنازل أعلى.

وإذا أضفنا إلى هذا وذاك ضغوط «الاستعمار الجديد» الذي كان يقيم العوائق تلو العوائق أمام دولة الاستقلال ويحول دونها ودون تحقيق مشروعها الوطني، أدركنا كيف أن الاختلاف حول طريقة مواجهة الاستعمار سيقفز على السطح مرة أخرى ليقدم للصراع حول المواقع والمنازل غطاءً ايديولوجياً مستمداً من «الفكر الوطني» الذي أصبح الآن يتغذّى أكثر من أي وقت مضى من ايديولوجيا حركة التحرر الوطني العالمية ذات الميول الثورية والاتجاه الاشتراكي. وهكذا تأتي الخطوة العملية مبررة، فيقوم «الضباط الأحرار» في الجيش أو «العناصر الراديكالية» في الحزب بالاستيلاء على السلطة، في الدولة أو الحزب أو فيهما معاً، ناطقين باسم النخبة الجديدة (القروية البدوية الأصل) التي ينتمون إليها، والتي أصبحت «وحدها» تمثل الشعب، متخذين منها وسيلتهم «المدنية» لبسط الهيمنة على جسم المجتمع كله.

وتدور عملية «التطور» دورة أخرى مماثلة تذكّرنا بالدورة الخلدونية[٢]: تنهمك النخبة الحاكمة، بعسكرييها ومدنييها، في مزاحمة النخبة القديمة على مواقعها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية وانتزاعها منها، كلاً أو بعضاً، وخلق مواقع ومنازل جديدة لأعضائها وأنصارها، من جهة، وفي الوقت نفسه تنصرف، من جهة أخرى، إلى «البناء والتشييد»، إلى إنشاء بنى جديدة صناعية وفلاحية وثقافية في جوٍّ من الصخب الإعلامي توظف فيه شعارات الايديولوجيات الثورية، فتكون النتيجة تعميم الوعي الاجتماعي بالفوارق الطبقية واحتكار المواقع.

وتضيق منجزات هذه النخبة التي أصبحت تحتكر الدولة؛ منجزات «القطاع العام»، تضيق عن استيعاب الأفواج الجديدة من الباحثين عن الشغل وفي مقدمتهم خريجو الجامعات والمعاهد العليا... الخ، فيبدأ «النقيض» الجديد في التكوّن على شكل نخبات جديدة تقفز إلى السطح وكأنها على موعد «تاريخي» مع فشل النخبة الحاكمة صاحبة «دولة الثورة» في تحقيق شعاراتها والتزاماتها، وبالتالي دخولها في أزمات اقتصادية وسياسية تزيدها المديونية الخارجية الثقيلة المتورمة باستمرار استفحالاً واستشراءً، فلا تجد النخبة الحاكمة ما تواجه به المطالب الشعبية إلا الإمعان في «القمع» الذي لم تعد تبرره الشعارات الوطنية الثورية، كما كان الشأن من قبل، فترتفع أصوات تطالب بالديمقراطية وهي في الغالب منبعثة من صفوف النخبات القديمة المزاحة عن السلطة أو من فروعها وامتداداتها التي لم تنل بعد نصيباً منها، إلى جانب

---

(٢) انظر: المصدر نفسه.

أصوات أوسع مدى وأقوى دوياً (في الوقت الراهن) في مقدمتها جماعات ترفع شعار «الإسلام هو الحل». إنها أصوات «النقيض» الجديد، أعني النخبات الجديدة التي أفرزتها، مرة أخرى، عملية «التطور» التي أبرز سماتها ـ كما بيَّنا قبل ـ الانتقال من البادية إلى المدينة، ومن الهوامش إلى المراكز، عبر انتشار التعليم وذيوع وعي الحاجة إلى الارتقاء على سلّم المواقع والمنازل.

ثلاثة أجيال من النخبات المتعاقبة على مسرح التاريخ العربي المعاصر، يعرف أبناء كل قطر زعماءها وقادتها، فلا حاجة إلى ذكرها. هناك بطبيعة الحال فوارق واختلافات جزئية بين قطر عربي وآخر، فوارق قد تطال الكم أو الكيف أو الزمن، ولكنها ليست فوارق جوهرية. ويمكن تصحيح الصورة بإدخال بعض التعديلات لإبراز خصوصية هذا الصنف أو ذاك من أصناف النخبات و«الدول» التي تحدّثنا عنها: نخبة «دولة الثورة» ونخبة «الدولة التقليدية» ونخبة أو نخبات الدولة «شبه الليبرالية شبه الديمقراطية»، وفي ما عدا ذلك تظل الصورة واحدة، خصوصاً إذا نظرنا إليها من زاوية «النتائج» التي أسفرت عنها عملية تشكل «النقيض» التي شرحناها. وليست هذه النتائج في نهاية التحليل، غير الوضع الراهن في الوطن العربي من المحيط إلى الخليج حيث تتسارع، بعنف في مكان وبصمت في آخر، أجيال النخبات التي تحدثنا عنها؛ تتصارع من أجل «الجاه المفيد للمال» بحسب عبارة ابن خلدون، من أجل السلطة والنفوذ، وبالتالي المصالح والمكاسب.

هناك بقايا الارستقراطية المدينية التقليدية وامتداداتها، وهناك «الطبقة المسيرة» التي أفرزها «القطاع العام» من داخله أو نشأت على هوامشه بالتعامل معه واستغلاله نوعاً من الاستغلال، ثم هناك الفئات المطالبة المعترضة المحتجة (من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، إن بقي لهذا التصنيف معنى) وهي تعبّر بصورة أو بأخرى، تعبيراً مطابقاً أو مقلوباً، عن مطالب وحاجات الأغلبية من الشعب، لا أقول «الساحقة» بل أقول المسحوقة المغلوبة على أمرها. والحديث عن «الديمقراطية والمجتمع المدني» في الوطن العربي لن يكون له أيُّ مدلول واقعي إذا هو لم يستحضر هذه الخريطة الاجتماعية، إذا هو لم يأخذ بعين الاعتبار قدرة وإمكانية هذه الخريطة على تحمّل الديمقراطية وفسح المجال أمام مؤسسات المجتمع المدني، ذلك لأن ما يجمع الأجيال الثلاثة من النخبات التي تحدّثنا عنها هي أنها جميعاً تخشى الديمقراطية، أو تتخوّف من نتائجها، نظراً لكون علاقاتها بجسم المجتمع لا تمر عبر مؤسسات من نوع مؤسسات المجتمع المدني التي هي الشرايين والقنوات التي تضمن، أو على الأقل تجعل في الإمكان، احترام قواعد الممارسة الديمقراطية.

الارستقراطية المدينية تخشى الديمقراطية لأنها لا تهيمن، أو على الأقل لم تعد تهيمن، على قنوات التأثير في الأغلبية العددية من السكان وكسب أصواتها. و«الطبقة

المسيرة»، بدورها، تخشى الديمقراطية لأنها تعلم أن النتيجة الحتمية لكل ممارسة ديمقراطية حقيقية ستكون افتقادها مركزها ومنزلتها كـ «طبقة مسيرة»، أي انتقال السلطة من أيديها إلى أيدٍ أخرى. أما الفئات الأخرى المطالبة المحتجة، بعنف أو بصمت، فهي ترى «الديمقراطية» في استلامها السلطة لأنها تعتبر نفسها الممثل «العددي»، وأحياناً الشرعي والتاريخي، للأمة، وهي لا تقبل الديمقراطية التي قد تؤدي إلى استلام «النخبة العصرية»، المدينية الأصل أو التي تمدينت، مقاليد الأمور بواسطة «لعبة» الانتخابات كما هي في الغرب، حيث تلعب الشعارات والقدرة الإعلامية دوراً حاسماً.

ومن دون شك، فإن هذا «الخوف» من الديمقراطية الذي يعم سائر النخبات والذي يضفي الطابع الإشكالي على المسألة الديمقراطية في مثل الوضعية التي شرحنا يجد ما يؤسس هذا الطابع ويكرسه في نوع الاقتصاد السائد؛ الاقتصاد الذي لا تهيمن فيه المؤسسة الحرة الخاصة التي هي الأساس الذي يقوم عليه المجتمع الحديث، وبالتالي مؤسسات المجتمع المدني الاجتماعية والسياسية والثقافية. إن الاقتصاد في الوطن العربي يهيمن فيه عنصران أو قطاعان لا يقومان على «المأسسة» ولا يدفعان إلى تكوين مؤسسات: **أولهما** الزراعة، والزراعة «الطبيعية» غير المصنّعة، في الغالب، وهي تكرس هيمنة الطابع البدوي/القروي في المجتمع، في مدنه وبواديه وقراه، الطابع المناقض بنوع مؤسساته وتقاليده والعقلية السائدة فيه، للمجتمع المدني كما أبرزنا قبل. **ثانيهما** الريع وما في معناه، أعني الدخل الذي يأتي الدولة، لا من مسلسل عملية الإنتاج في داخل البلد، بل من عائدات النفط والعمال المهاجرين والهبات والقروض... هذا النوع من الدخل الذي يشكّل العنصر الأساسي، وأحياناً الوحيد تقريباً، في اقتصادات الأقطار العربية في الظرف الراهن، يقع تحت تصرف «الدولة»: تنفق منه في حماية نفسها وتعزيز سلطتها وتقوية أجهزتها، مما يجعلها مستقلة، كلياً أو جزئياً، عن دافعي الضرائب (الذين كانت مطالبتهم، في أوروبا، بحقهم في مراقبة طريقة صرف الحاكم أموال الضرائب هي الأصل في الديمقراطية الحديثة) من جهة، وتمول منه المشروعات العامة والخدمات الاجتماعية، فضلاً عن أجور الموظفين وتدعيم المواد الغذائية، مما يجعل يد الدولة هي العليا في كل مجال: تتوقف عليها حياة الأفراد والمؤسسات ولا تتوقف هي على أية قوة اقتصادية مستقلة عنها.

وإذا أضفنا إلى هذا وذاك هروب الأموال الوطنية إلى الخارج ـ خوفاً من سطوة وتسلط رجال الدولة ـ واقتصار ما يبقى منها في الداخل على المشروعات الصغيرة التي تدرّ الربح السريع، من جهة، وتحكّم الرأسمالية العالمية في الاقتصاد العالمي وتسرّب نفوذها إلى داخل كل قطر، نفوذها الاستغلالي التخريبي لعملية التنمية المستقلة في أقطار العالم الثالث، من جهة أخرى، أدركنا كيف أن الوضع الاقتصادي العام في الوطن العربي لا يفرز من خلال آلياته الذاتية ما يكفي من البنى والمؤسسات التي

تعطي المجتمع الطابع «المدني» الحديث وتجعل الديمقراطية السياسية اختياراً يفرض نفسه ليس فقط من خلال رغبات الناس ونضالاتهم، بل أيضاً بضغط «قوة الأشياء» ذاتها، قوة الواقع المؤسساتي المتنامي.

هذا الوضع الاقتصادي الذي تهيمن فيه مؤسسة كلية واحدة هي الدولة وأجهزتها الداخلية وارتباطاتها الخارجية يفرز تفكيراً سياسياً «تلقائياً» مماثلاً. وأقصد بالتفكير السياسي «التلقائي» ذلك الذي يتمّ - سواء مع أو ضد - بوحي من الوضع الاقتصادي الاجتماعي القائم وداخل حدوده وبواسطة معطياته، الذي تكرّسه الثقافة السائدة. إن الوضع القائم، اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً، في الأقطار العربية تهيمن فيه الدولة، كما قلنا، بوصفها «المؤسسة الكلية الواحدة». والتفكير السياسي «التلقائي» الذي يفرزه هذا الوضع يكتسي هو الآخر الطابع نفسه: الناس يتصورون التغيير وينتظرون الأفضل من «مؤسسة كلية واحدة» بديلة، ولكن مماثلة، يطلقون عليها من الأسماء والأوصاف ما يختلف على صعيد الإحالة الايديولوجية (ايديولوجيا دينية أو قومية أو «ثورية») مع بقاء المضمون واحداً، مثل: المستبد العادل، الزعيم البطل، القائد الفذ... الخ. إن الحل يلتمس في الفرد/المؤسسة البديل، في «الربّان» وكأن السفينة التي لا تستطيع الإقلاع يكمن عيبها في الربّان وتوجيهه، وليس في بنية السفينة وآلياتها ذاتها.

- ٤ -

وبعد، فلربما توحي الصفحات السابقة بأن التحليل قد اتجه وجهة إقامة الدليل على «استحالة» قيام الديمقراطية في ظل الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية السائدة في أقطار الوطن العربي؛ الأوضاع التي تتميز بغياب مؤسسات المجتمع المدني، وتكرس هذا الغياب تكريساً مطلقاً أو تُفْقِدُ ما هو موجود منها القدرة على التوسع والانتشار. والواقع أن المسألة الديمقراطية في الوطن العربي يجب أن تبدأ معالجتها بطرح العوائق ووعيها. ولكن تشخيص الداء ليس معناه إقامة الدليل على استحالة الشفاء، بل إن التشخيص الدقيق الذي يبرز معطيات المرض - مهما كانت مؤلمة فظيعة - هو السبيل الوحيد لتعيين الدواء المناسب والفعال. والديمقراطية اليوم هي بمنزلة الشفاء من المرض، بمعنى أنها مطلب مبدئي مستقل عن المرض ونوعه وأسبابه.

ذلك أن الديمقراطية اليوم ضرورة من ضرورات العصر، أعني أنها مقوّم ضروري لإنسان هذا العصر، هذا الإنسان الذي لم يعد مجرد فرد من «رعية» بل هو «مواطن» يتحدّد كيانه بجملة من الحقوق هي الحقوق الديمقراطية التي في مقدمتها الحق في اختيار الحاكمين ومراقبتهم وعزلهم، فضلاً عن حق الحرية؛ حرية التفكير والتعبير والاجتماع وإنشاء الأحزاب والنقابات والجمعيات، والحق في التعلّم والعمل

والمساواة وتكافؤ الفرص. . . الخ. وإذن فالمسألة الديمقراطية يجب أن ينطلق النظر إليها، لا من إمكانية إرساء الممارسة الديمقراطية في هذا المجتمع أو ذاك، بل من ضرورة إرساء أسسها وإفراز آلياتها والعمل بها، بوصفها الإطار الضروري لتمكين أفراد المجتمع من ممارسة حقوق المواطنة من جهة، وتمكين الحاكمين من الشرعية التي تبرر سلطتهم وحكمهم من جهة أخرى.

إن الشرعية الديمقراطية هي اليوم الشرعية الوحيدة التي لا بديل منها: إن «الشرعية الثورية» التي نادت بتأجيل الديمقراطية السياسية بذريعة إعطاء الأولوية لأهداف أخرى اعتبرت مقدمات وشروطاً لـ «الديمقراطية الحقّة»، قد فشلت في تحقيق أهدافها تلك. وسواء أكان فشلها بسبب عوامل ذاتية داخلية أم بسبب تدخلات خارجية، فإن النتيجة الوحيدة الملموسة التي تفرض نفسها اليوم هي بروز الحاجة إلى الديمقراطية بوصفها حقاً لا مبرر إطلاقاً لتعليقه أو وضعه تحت الرقابة أو الوصاية من أية جهة كانت. إن أية أهداف تطرحها الدولة في عالم اليوم لا يجوز وضعها فوق «حقوق الإنسان والمواطن»، بل بالعكس يجب أن تكون جميع الأهداف نابعة من هذه الحقوق خادمة لها. أما «الشرعية التاريخية» التي قد تدعيها أسر حاكمة أو قادة وطنيون فهي شيء من «أشياء الماضي»، ولا يمكن أن تبرّر نفسها في الحاضر إلا بدخولها تحت الشرعية الديمقراطية والتكيّف مع أحكامها. إن ذلك وحده هو الذي يمكن أن يعطيها معنى في الحاضر، ويفتح أمامها باب الاستمرارية.

ما نريد أن نقرّره في هذه الفقرة هو أن الديمقراطية كمبدأ، أي كإطار لممارسة الإنسان حقوق المواطنة، هي سابقة على القنوات والمؤسسات التي تمارس فيها وبواسطتها، تماماً، مثلما أن حق المريض في الشفاء سابق على توافر أو عدم توافر ما به يتم الشفاء من أدوية وأجهزة ومستشفيات. وواضح أن طرح المسألة هذا الطرح الصحيح يرفع ذلك الإشكال الذي حلّلنا عناصره ومظاهره في الصفحات السابقة، الناجم عن ربطها بالمجتمع المدني كما تربط الدجاجة بالبيضة، أو البيضة بالدجاجة. صحيح أن الممارسة الديمقراطية إنما تتم، وتتأتى، عبر ما نسميه «مؤسسات المجتمع المدني»، ولكن الشيء الذي يجب ألا يغيب عن أذهاننا هو أن قيام هذه المؤسسات جزء من الديمقراطية نفسها: فممارسة الحقوق الديمقراطية، حق حرية التعبير وحرية إنشاء الجمعيات والأحزاب والنقابات والشركات والتعاونيات، والحق في الملكية، والحق في العمل، والحق في المساواة وتكافؤ الفرص. . . بممارسة هذه الحقوق تنشأ مؤسسات المجتمع المدني، وبتغلغلها في جسم المجتمع تتعمّق الممارسة الديمقراطية بدورها.

وواضح أن هذا التأكيد المبدئي للديمقراطية كإطار لممارسة حقوق المواطنة، التي من جملتها الحق في إنشاء مؤسسات المجتمع المدني، لا يلغي موضوعنا، لا يجعل نتائج

التحليل الذي قمنا به غير ذات موضوع. كلا، إن الممارسة الديمقراطية إنما تتم في مجتمع، والمجتمع ليس مجرد كم من الأفراد، بل هو علاقات ومصالح وفئات وصراعات ومنافسات، مما يجعل الديمقراطية، في نهاية التحليل، طريقة سلمية وإيجابية لتنظيم العلاقات داخل المجتمع، تنظيماً عقلانياً يوجّه الصراع والمنافسة إلى فائدة تقدم المجتمع ككل في إطار ممارسة المواطن حقوقه. وإذا كانت الديمقراطية في أوروبا قد قامت، وتقوم، بدور تنظيم العلاقات الرأسمالية وتصريف الصراع فيها تصريفاً سلمياً، فإنه لا شيء يبرر اعتبارها جزءاً من العلاقات الرأسمالية نفسها، بل بالعكس، فالعلاقات الرأسمالية تقوم في جوهرها على التسلط والاحتكار والاستغلال، بينما تهدف الديمقراطية إلى الحدّ من ذلك إلى أدنى درجة ممكنة بما تقيمه من أجهزة للمراقبة وتقدمه من إمكانات للمقاومة وتغيير موازين القوى. وإذن فالديمقراطية من هذا المنظور هي الإطار السلمي البنّاء لحل الصراعات داخل المجتمع وترتيب العلاقات فيه لصالح تقدم الأمة وتمتع المواطن بحقوقه كاملة.

والمجتمعات العربية تعيش اليوم صراعات مختلفة متداخلة، وقد أبرزنا في الفقرات السابقة جانباً منها، وهو صراع أجيال النخبات. وإذا نحن الآن تجاوزنا التحليل السياسي والتحليل الاجتماعي الثقافي ونظرنا إلى هذا الصراع من المنظور التاريخي الحضاري العام، فإننا سنجد أن الأمر يتعلق بعملية تحوُّل حضارية تاريخية كبرى، عملية انتقال المجتمعات العربية من حضارة البادية والقرية التي تسود فيها الزراعة والرعي إلى حضارة المدينة التي تهيمن فيها الصناعة والتجارة والخدمات العامة، من مجتمع المؤسسة «الطبيعية» إلى مجتمع المأسسة العقلانية. ونقطة «الحرج» في عملية التحول هذه هي أنها تتم بوتائر سريعة وعلى مدى واسع جداً، ذلك لأن دوافع «الانتقال» وبواعثه ليست نابعة ـ فقط، إن لم يكن أبداً ـ من جوف المجتمع بفعل تطور داخلي كما حدث في أوروبا الحديثة، بل إنه انتقال أو تحوّل يتم تحت ضغط حضارة عالمية اكتسحت العالم بمنجزاتها وإغراءاتها وآلياتها، ففرضت نفسها كحضارة للعصر كله، كتتويج للمراحل السابقة من التاريخ البشري.

من هنا تعاقب النخبات الجديدة في الوطن العربي ـ والعالم الثالث عموماً ـ تعاقباً سريعاً جداً لا يترك فيه اللاحق للسابق فرصة بسط هيمنته عبر مؤسسات تنشأ بفعل تراكم منجزاته وخبراته وإشباع طموحاته... إن الذي يحدث هو أن تعميم معطيات الحضارة الحديثة، الصناعية العلمية الإعلامية ـ عبر نشر التعليم وتأثير وسائل الإعلام المحلية والدولية وانتشار السلع الاستهلاكية وما يرافق ذلك من انتشار الوعي الاجتماعي والسياسي، كل ذلك يستحث الناس وخاصة الأجيال الجديدة على التطلع إلى وضعيات ومواقع أحسن: فلم يعد ابن الفلاح «محكوماً عليه» أن يكون فلاحاً ولا ابن الحداد أن يكون حداداً ولا ابن الفقيه أن يكون فقيهاً... كما كان الشأن من قبل، حينما كانت «التطلعات» الفردية والجماعية مؤطرة داخل مجالات محدودة ومواقع

موروثة أباً عن جد. لقد أصبحت المجالات والمواقع مَفتوحة كلها بفعل نشر التعليم وانتشار وسائل الإعلام وتعمُّق الوعي السياسي والاجتماعي. وقد قوّى هذه «التطلعات» وأضفى عليها صبغة الممكن القابل للتحقق حاجة دولة الاستقلال إلى الأطر (الكوادر) والموظفين، وبروز حاجات جديدة تتزايد باستمرار... فكان طبيعياً إذن أن تتزاحم النخبات وتتعاقب بتزاحم الأجيال الصاعدة وتعاقبها، خصوصاً في مجتمع ترتفع نسبة المواليد فيه ارتفاعاً كبيراً. والنخبة ليست في نهاية الأمر سوى مجموعة من أبناء الجيل الواحد، أو الأجيال المتداخلة، تجمع بينهم تطلعات وتحركهم طموحات يضفون عليها صفة الإطلاق، فيجعلونها مشروعاً مستقبلياً للمجتمع كله ويعملون على تجنيد «الشعب» من أجل تحقيقها.

إن عملية كهذه، عملية التحوّل التاريخي الحضاري الواسع وما يطبعها من تزاحم النخبات وتعاقبها السريع، تجعل الانتقال من موقع اجتماعي أو سياسي أو ايديولوجي إلى آخر أمراً ميسوراً، تلقائياً: فالحواجز الطبقية والمؤسساتية في مثل هذه الحال تصبح متحرّكة لينة رخوة يمكن القفز عليها بسهولة ودون أدنى حرج. فالانتقال من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين، ومن الفقر إلى الغنى، من «خشونة البداوة» إلى «رقة الحضارة» ـ بحسب تعبير ابن خلدون ـ وتغيير الولاء، للشخص أو للحزب، واستبدال غطاء ايديولوجي بآخر، بل لباس بآخر (واللباس قد أصبح رمزاً ايديولوجياً عند بعض النخبات)، كل ذلك يجري مجرى الأمور التي لا ضابط لحركتها ولا قوالب لمجاريها، مما يفتح الباب أمام جميع الاحتمالات.

من هنا تبدو الديمقراطية ضرورة تاريخية. إنها وحدها القادرة على مأسسة وقولبة عملية التحوّل الكبرى هذه. إن التعبير الديمقراطي الحر والاعتراف بالاختلاف والتغاير واحترام المخالفين... الخ، هي الشروط الضرورية التي تضمن ـ أو على الأقل تساعد على ـ تصريف الحركة والصراع داخل عملية التحوّل تلك، تصريفاً سلمياً. وبالتالي تفسح المجال لقيام مؤسسات المجتمع المدني من مجالس منتخبة وأحزاب سياسية ونقابات... المؤسسات التي تؤطر الصراع والحركة والتحوّل داخل المجتمع.

ونحن عندما نؤكد هنا على الديمقراطية كضرورة تاريخية، فلأننا لا نرى بديلاً منها، في ظل عملية التحوّل الكبرى التي تحدّثنا عنها، سوى الحرب الأهلية. والحروب الأهلية لا تفرز بديلاً، لا ينتصر فيها طرف على طرف انتصاراً تاريخياً يقفز بالمجتمع خطوات إلى الأمام، بل بالعكس، فالحروب الأهلية تنتهي دوماً إلى نتيجة واحدة هي هزيمة جميع الأطراف.



الفصل العاشر

علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي(*)

الطاهر لبيب(**)

نعتمد هنا مفهوم برادیغم (Paradigme) ونقصد به منظومة المفاهيم والمبادئ المترابطة في الذهن أو الخطاب بصورة صريحة أو ضمنية، التي يدعو فيها ـ بنيوياً ـ بعضها بعضاً أو يعوض فيها ـ وظيفياً ـ بعضها بعضاً[1]. والمقصود ببراديغم الفقهاء تلك المنظومة الممتدة بين الوحي والواقع الاجتماعي دون أن تطابق الأول ـ وإن اعتمدته وأحالت عليه ـ ولا أن تفسر الثاني لأنها ليست «نظرية» متماسكة حوله. عمر الماكرو ـ براديغم (Macro-Paradigme) هو عمر الإسلام، ونسجه هو كل ما قال وكتب المسلمون وما زالوا يقولون ويكتبون كمسلمين أصوليين. في هذا النسيج النصي تتداعى أو تتنادى المفاهيم والمبادئ والمقولات وحتى الصياغات عبر القرون، كما تتبادل الدلالات والوظائف في ما بينها، بل وحتى بينها وبين ما أفرزه الفكر الحديث، باعتباره مندرجاً في منظومتها. على هذا الأساس تكون الديمقراطية، مثلاً،

(*) نشر في: المستقبل العربي، السنة ١٤، العدد ١٥٨ (نيسان/ ابريل ١٩٩٢)، ص ٨٠ ـ ١٠٤.

(**) رئيس الجمعية العربية لعلم الاجتماع.

(١) لا نعرف ما يرضي في ما يقترح للبراديغم من مقابل في العربية: «جريد»، «استبدال»، «جذوري»... الخ، وبخاصة عند اللسانيين، ثم «نموذج» و«مثال» عندهم وعند علماء الاجتماع، وغير ذلك مما لا يؤدي المعنى بدقة. ففي المعجم النقدي لعلم الاجتماع، نجد في نص واحد (حول النظرية) ترجمة للبراديغم بـ «مثال» (مع قلب المعنى الوارد في تعريفه بالفرنسية) ثم بـ «نموذج». انظر: ر. بودون وف. بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٦)، ص ٥٧٤ ـ ٥٧٥.

مقبولة في حدود ما للشورى من إمكان دعوتها وتعويضها، وكذلك تكون الحرية بالنسبة إلى العدل، إذ «ما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف»، على ما رأى الطهطاوي في **التخليص** ومعه، في هذا، من رجال النهضة كثيرون. وهكذا فإن كل عنصر من عناصر البراديغم لا يرتبط بالعناصر الأخرى في مستوى توزيعها الأفقي في النص فحسب، وإنما أيضاً في مستوى «الذكرى» التي يحملها عن عناصر كان بالإمكان أن تكون مكانه. من هنا كانت الفائدة التي رأيناها في استعمال البراديغم كوحدة فهم وتحليل.

إن الحديث هنا عن التوجهات الكبرى. لذلك لا مناص من أن يكون له ما يعارضه من تفرعات واستثناءات هنا وهناك. وحتى لا يتسع ذلك دون جدوى علمية، فإن التأكيد مفيد على أن البراديغم الذي نسعى إلى إعادة بنائه لا يشمل النص القرآني ولا السنّة مباشرة وإنما النص الذي ـ استناداً إليهما ـ تشكّل فتشبّع ثم انغلق. وهو كذلك لا يشمل مشاريع الاختراق نحو براديغمات جديدة عرفها الفكر الإسلامي، كما هو الحال عند ابن رشد أو ابن خلدون مثلاً. وبصورة أعم، فبما أن احتمالات التداعي والتعويض هي، نظرياً، لا حصر لها، فإن بعض الاختيارات في استنباط التأليفات (Combinatoires) أفضت إلى بلورة بعض الميكرو ـ براديغمات (Micro-Paradigmes) التي لها ما يميزها من السائد فتسمّى عادة اجتهادات. وإذا كنا نسميها ميكرو ـ براديغمات فلأن تأويل النصوص في مجال الشريعة مهما اتسع لا يصل بالاجتهاد إلى «البدعة»، أي إلى الإبداع بالخروج عن النص[٢].

أولاً: براديغم الطاعة

إن مبرر الرجوع إلى النمط السائد من منظومات الفكر الإسلامي الوسيط هو امتداده في بنية المجتمع المدني العربي المعاصر وتدخّله في النقاش الدائر حول المشروع الديمقراطي. هذا الحضور لا تمثله الفئات والحركات التي يقال عنها إنها «إسلامية» لأن حضوراً أوسع وأعمق في معناه الانثروبو ـ ثقافي، كان ولا يزال محدداً مهماً ـ بمعنى التأثير ورسم الحدود ـ في تكوين رؤى العالم في صياغة الآراء والمواقف التي للنخب السائدة. إن ما سمّيناه ميكرو ـ براديغمات اجتهادية وكذلك التجاوزات المستنيرة في الفكر الإسلامي الوسيط لم تمتد ولم تؤثر. لقد تواصل سند «حجة الإسلام» وانقطع سند ابن رشد. وفعلاً، فإن «الأورثوذكسية» هي الغالبة اليوم شعبياً

---

(٢) في العلاقة والفرق بين الاجتهاد والإبداع، انظر: سمير أمين، «الاجتهاد والإبداع في الثقافة العربية وأمام تحديات العصر،» ورقة قدمت إلى: **الدين في المجتمع العربي** (ندوة) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠).

ونخبوياً، وهي التي تستثمر ـ كمحصلة انثروبو ـ ثقافية للبراديغم الفقهي وللسلوك أيضاً ـ لا من قبل حركات الإسلام السياسي فقط، وإنما كذلك من قبل النخب الفكرية والسلط السياسية. لذلك فإن تناول القضايا الكبرى في المجتمع العربي المعاصر، وبخاصة منها ما اتصل بحرية الفرد في مواجهة أنظمة الحكم ـ لا بد من أن يمرّ بها، مهما كان موقفه منها. والافتراض هنا أن ما حصل منها في تركيبة الشخصية القاعدية للإنسان العربي لا يحفزها على صياغة مطلب الحرية الذي من دونه لا يتسع مجتمع مدني على أساس ديمقراطي.

من المعلوم أن مسائل الفقه الإسلامي السياسي كانت محل اختلاف. والذي يهم في ذلك أنها كانت محل اختلاف، ذلك أن هذا الاختلاف، وإن كان له مضمون اجتماعي، لم يجد في مستوى الحركات الاجتماعية ما يقدر على فرضه كحرية اختلاف. لذلك لا يمكن اعتبار جزئيات الاختلاف بالضرورة مؤشراً على الحرية ما دامت محصلتها الاجتماعية غلبة رأي سائد واحد، يكتسب «شرعيته» من نسبية الاختلاف ذاته، فيتحول إلى رأي مطلق. هكذا شرّع الفقهاء ـ باسم الاختلاف ومرونة التأويل ـ لكل الأنظمة تقريباً، كما شرّعوا لخضوعهم لكل أنواع السلاطين. هكذا، أيضاً، أمكن أن يغيّروا آراءهم في المسألة الواحدة ـ وإلى يومنا هذا ـ دون حرج الخروج عن أحكامها الفقهية[٣]. أما أولئك الذين تمسكوا بالرأي المخالف، فمعلوم أنه أصابتهم «محن» أوردتها الكتب ولكن لم يتراكم منها أثر في الحد أو التعديل من «طبائع الاستبداد».

لا شك في أن الفقه الإسلامي صاغ قيماً اجتماعية كواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومبادئ «دستورية» ثورية في عهدها كالشورى والعدل والمساواة ومساءلة الحاكمين. هذا لا نقاش فيه. لكن ما يلفت الانتباه هو أن هذه القيم والمبادئ تقلّصت وتبلورت تاريخياً كمطالب اجتماعية ـ دينية في حدودها وصياغاتها الدنيا، أي في تلك التي تنحسر فيها حرية الفرد وإرادته، ويضيق فيها المجال بين الإله والسلطان إلى حد التماثل بينهما. وإذا كان لا بد من البحث عن مصدر ديني لهذه الظاهرة فما من شك في أن مسألة أصول الحكم مسألة حاسمة في الموضوع.

إن أهمية كتاب الشيخ علي عبد الرازق الصادر سنة ١٩٢٥ حول الإسلام وأصول الحكم هي، هنا، في كون الاختلاف يمكن أن يكون في «أصول الحكم» ذاتها، وجوداً وعدماً. وقد أثار الكتاب ردوداً واسعة تنقض ما جاء فيه وتدافع عن وجود أحكام دستورية «عامة» حملتها الآيات والسنّة وحسمتها أول «دولة» إسلامية

(٣) هذه ظاهرة مستمرة إلى اليوم، وبخاصة في الفتاوى، ومنها فتاوى الأزهر كالتي أصدرها سنة ١٩٥٦ بعدم الصلح مع إسرائيل، ثم أفتى للتطبيع بجواز الصلح، قياساً على صلح الحديبية. وقد ظهرت فتاوى أثناء حرب الخليج تعارضت حسب مواقع أصحابها... الخ.

أسسها الرسول في المدينة، ووازى ممارساتها ما يناسبها من وحي ذي طابع تشريعي. هذا الرأي هو بمثابة المحل الهندسي، تلتقي وتتحرك فيه ثنائية الدين والدولة، وتعود إليه أغلب حركات الإسلام السياسي اليوم. أما الشيخ علي عبد الرازق الذي فصل بين «زعامة الرسالة وزعامة الملك» فرأى أن الخلافة بمعنى الحكومة يمكن أن تكون - نهاية الأمر - «في أية صورة كانت الحكومة ومن أي نوع: مطلقة أو مقيّدة. فردية أو جمهورية. استبدادية أو دستورية أو ثورية ديمقراطية أو اشتراكية أو بلشيفية»[٤]. ومهما يكن فقد فتح هذا الرأي نقاشاً كان مكبوتاً. محمد عابد الجابري لخص - قاطعاً - بأن «القول بوجود نظرية» في الحكم الإسلامي، من كتابات المتكلمين والفقهاء هو قول لا يعبّر إلا عن رغبة وجود مثل هذه النظرية، وهي لم توجد ولن توجد لأن الشرط الضروري في قيام نظرية إسلامية في الحكم غير متوفر، نعني بذلك وجود نص من القرآن أو السنّة يشرّع للمسألة السياسية: لشكل الدولة واختصاصات رئيسها وكيفية تعيينه ومدة التعيين، . . . الخ[٥]. والمهم أن فقدان الأحكام الدستورية أو - في أحسن الحالات - عموميتها أتاح للتأويل فرص الاختلاف نحو صياغة بدائل يختار منها السلطان، دائماً، أنسبها لسلطته ولخضوع الناس له. لنتخذ - مثلاً وتوضيحاً - بعض المبادئ الكبرى.

لا اختلاف في وجود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شرعاً و/أو عقلاً. أدلة ذلك في القرآن والحديث والإجماع. هذا من حيث المبدأ. لكن ما شروط تطبيقه؟ يلاحظ، أولاً، أن الشروط عند جمهور الفقهاء تتصل بالنهي عن المنكر أكثر مما تتصل بالأمر بالمعروف، وهذا أمر له دلالته في مستوى الفعل الاجتماعي. ومما هو موضوع اختلاف - وبخاصة بين السنّة والشيعة الإمامية - أن يعلم الأمر أو أن يغلب على ظنه أن أمره أو نهيه مؤثر، وأنه لا ينتج منه ضرر أكبر منه. أما الأمر فمن شروطه المختلف فيها العدالة وإذن الإمام: الأول يستبعد تدخّل أصناف الفسّاق والعصاة. والثاني يعني عند البعض عدم تدخّل الآمر، إذ للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وحصر ذلك يكون فيمن يكلفه السلطان. وقد أدرج الماوردي هذا الموضوع في باب «الحسبة» من **الأحكام السلطانية** وفرّق فيه بين المتطوع والمحتسب. وعلى كل، فقد رأى الغزالي، في ما بعد، أن هذا المبدأ انقرض في عهده، «فكان الذي خفنا أن يكون، فإنا لله وإنا إليه راجعون»[٦].

(٤) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم** (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٣٩٠هـ)، ص ٨٢.

(٥) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ٣٥٩.

(٦) نقلاً عن: محمد سليم العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩)، ص ١٧٣.

كذلك تقوم الشورى على آيتين صريحتين، وإن كان في السيرة ومواقف الخلفاء ـ وبخاصة منهم أبو بكر وعمر ـ ما يبرر عدم اعتمادها[٧]. وإذا كان الراجح عند الفقهاء وجوب مشاورة الأمة، فإن بعضهم ذهب إلى الندب. كذلك اختلفوا في التزام الحاكم بما تنتهي إليه الشورى، فمنهم من رأى وجوب الأخذ به، ومنهم من رأى في ذلك «استشارة» يأخذ الحاكم منها ما يراه صالحاً[٨]. ثم من هم الطرف في الشورى؟ هل هم «أهل الحل والعقد»؟ وهؤلاء من هم؟ هنا أيضاً اختلاف: فقد يكونون ممن لهم سلطة الجيش والقبائل، أو ممن لهم سلطة العلم والفتيا. وقد يكونون جمعاً بين الصنفين. أما مجالات الشورى فغير محددة. إنها الشورى في «الأمر». وإذا كانت الشورى أرجح وجوباً فإن مساءلة الحاكم ـ عند الجمهور ـ من قبيل الجواز لا أكثر. أما طاعة أولي الأمر من غير معصية (والمعصية محل تأويل واجتهاد) فواجبة لمن قام بحقوق الأمة و«ما لم يتغير حاله»، على حد تعبير الماوردي[٩]. والمتأمل في شروط الإمامة ـ كما ذكرها الماوردي ـ يلاحظ أنها شروط سهل توفرها وصعب عزله من أجلها. وقد بيّن الجابري كيف أن تتبُّع شروط الإمامة لدى المتكلمين والفقهاء يفضي إلى «سلسلة من التنازلات تنتهي بالتنازل عنها جميعاً» وختم بأن «فقهاء المالكية لخصوا في النهاية «الكلام» من الإمامة في كلمة واحدة هي: «من اشتدّت وطأته وجبت طاعته»[١٠]. وإذا كان هذا في النص، فإن التاريخ لم يكن أقل طاعة للسلطان.

وإذا كانت طاعة أولي الأمر واجبة، فإن الخروج عنها مسكون، في النصوص، بالخوف من «الفتنة». لم يكن هناك أدهى من الفتنة. وسيمتد هذا الخوف القديم في نعت المعارضات الحديثة باسم «الوحدة الوطنية» وحتى في نعت حركات التغيير

---

(٧) اعتمد البعض على بعض المفسرين للآية ﴿فإذا عزمت فتوكل على الله﴾ في معنى أن «التوكل» هنا لا يتعلق بما يصل إليه رأي الناس، كما قاسوا على صلح الحديبية الذي لم يأخذ فيه الرسول برأي بعض أصحابه، وكذلك على موقف أبي بكر في حروب الردة الذي خالفه فيه أصحابه... الخ.

(٨) «وإذا استشارهم، فإن بيّن له بعضهم ما يجب اتباعه من كتاب الله أو سنة رسوله أو إجماع المسلمين، فعليه اتباع ذلك، ولا طاعة لأحد في خلاف ذلك، وإن كان عظيماً في الدين والدنيا (...) وإن كان أمراً قد تنازع فيه المسلمون، فينبغي أن يستخرج من كل منهم رأيه ووجه رأيه، فأي الآراء كان أشبه بكتاب الله وسنة رسوله عمل به» (مع التأكيد على الصيغة: «إذا استشارهم...»). انظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، ط ٤ (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، [د. ت.])، ص ١٥٨.

(٩) والذي يتغير به حاله فيخرج عن الإمامة شيئان: أحدهما جرح في عدالته، والثاني نقص في بدنه». انظر تفصيل ذلك في: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، الباب ١، الفصل ١١.

(١٠) الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ص ٣٦٢. وقد عبر «العامة» من المغرب بلهجتهم وبصيغة لا تخلو من تهكم، عن هذا المبدأ الفقهي فقالوا: «الله ينصر من أصبح». الجابري، المصدر نفسه، والعبارة نفسها سائرة في تونس.

الكبرى خارج العالم الإسلامي: أوائل المتحدثين عن ثورة ١٧٨٩ الفرنسية من بين المسلمين استعملوا في وصفها لفظ «الفتنة»، قبل أن يستعمل الأتراك والفرس لفظ «الانقلاب» والعرب لفظ «الثورة»(١١). إن الرأي المخالف كلما بدت إمكانية انتشاره في الناس تمّت مقاومته باعتباره عامل فتنة. لذلك يغلب أن نجد عامة العلماء الذين يقفون إلى جانب السلطان في مواجهة حركات شعبية يبررون ذلك بالخوف من الفتنة وانخرام وحدة الأمة. هناك خوف من البدائل يبدو معه المجتمع وكأنه، دائماً، بلا بدائل «شرعية». وهذا الخوف يبرر أنماطاً كثيرة من السلطة، بما فيها الجائر (وحتى الأجنبية إذا اقتضى الأمر) ما دام في وجودها ضمان الدين وقضاء المصالح، وفي غيابها الفوضى. من السهل التسرّع والتعليق هنا بأن قول الفقهاء بالطاعة للجائر هو دائماً، بدافع الخوف منه أو الطمع فيه. ثم إنه تعليق غير مهم وغير مفيد. ما يهم ويفيد هو معرفة ما رسموه وبرّروه من حدود السلطة التشريعية في ملابسات زمانهم. ولقد انحسر ذلك في ضمان ممارسة المسلم لدينه، سواء كان ذلك في ظل إمام عادل أو ـ عند فقدانه ـ في ظل إمام جائر. لكن المبدأ ـ في حالاته القصوى ـ هو أن لا يهتم المسلم بشؤون السلطان ما دام هذا لا يحول دون قيامه بشؤون دينه، معتبراً في ذلك أن «من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها» ولو كان السلطان. وراء كل ذلك خوف من الفراغ السياسي، كما يقال اليوم. وسواء كان ذلك لأسباب دينية أو بسبب «الوازع» الخلدوني، فالمهم أن يكون هناك سلطان. ابن تيمية الذي يقوم بوجوب اتخاذ الإمارة لأنها «من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها» والذي ينقل «أن السلطان ظل الله في الأرض» ينقل أيضاً: «ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة بلا سلطان»، ثم يضيف: «والتجربة تبين ذلك»(١٢).

إن براديغم الطاعة تطور «داخلياً» ولا شك. ولكن ذلك كان ـ بوجه عام ـ في اتجاه تصلّب نواته لصالح السلطان. ولقد كان ذلك على قدر ما ازدادت وتنوعت مواجهة السلطان للتحديات والمخاطر. والتوجه العام هو أنه ـ شيئاً فشيئاً ـ تراجعت شروط شرعية الوصول إلى الحكم وبقيت شروط شرعية ممارسة الحكم: الدين وقوة الجند والمال. هذا ما جعل الكثير ممن تناولوا تراث الفكر الإسلامي يذهبون إلى أن النصوص التي كانت لها «السلطة العليا» (محمد أركون) شرعت لكل الأنظمة تقريباً وأن المبدأ الشوري تحوّل فيها إلى خطاب استبدادي (الجابري).

إن ميل العربي ـ منذ جاهليته ـ إلى صيانة حريته الشخصية في معنى الذود عن الحرمة ظاهرة معروفة. فقيمة الشرف عنده محورية. لذلك ارتبط بها استعمال كلمة

---

(١١) Bernard Lewis, *Le Langage politique de l'Islam* (Paris: Gallimard, 1989), p. 146.

(١٢) ابن تيمية الحراني، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص ١٦٢.

«حر»، كما ارتبط بمعاني النبل والكرم وما شابهها. ومع ذلك، فإن مسألة الحرية ليست أساسية في مصنفات الفقهاء[١٣]، ليست لهم نزعة حرياقراطية، إن جاز التركيب. هناك تناول أوسع للظلم (الذي سيؤذن بخراب العمران، عند ابن خلدون) ولحقوق فردية لا يجوز المسّ بها (وأغلبها حقوق قصاصية) ولواجبات (أغلبها نحو الراعي لا نحو الرعيّة)، ولكن الحرية كمبادرة أو كتدخل مدني سياسي في الفعل الاجتماعي بقيت في حدود وملابسات النهي عن المنكر أولاً، ثم الأمر بالمعروف ثانياً.

إن الشريعة لا تميل إلى حرمان المسلم من حريته (إلاّ إذا اعتبرنا بعض الفئات الخاصة كالعبيد والنساء ومن منظور اليوم)، ولكنها ليست موسومة بمعنى الحرية المدنية والسياسية، وبخاصة في مواجهة السلطان. هناك من دافع عن هذه الحرية في تخوم البراديغم أو في محاولة تجاوزه من منظور أخلاقي أو فلسفي أو اجتماعي (من الغزالي إلى ابن خلدون، مروراً بابن رشد والفارابي) ولكن ذلك لم يؤثر ـ بنيوياً ـ في تركيبة البراديغم الذي استندت إليه علاقة المسلم بربه وبالسلطان، ولا وظيفياً في توجيه التاريخ. إنه مهما يكن من أمر، فإن براديغم العصر الوسيط لم تتشكل فيه نواة التحفيز على التحرر أو الدفاع عن الحرية كمطلب اجتماعي. أما خلاصة ذلك لعهدنا، فإنه يصعب الاجتهاد في القول بأن ما هو مطروح علينا من مشروع مدني ديمقراطي عربي يمكن أن يجد له جذوراً أو سنداً في ما ساد عبر القرون الإسلامية من رؤى الفقهاء ومن أحكامهم الشرعية والسلطانية وفي محصلة ما امتد إلينا منه كمرجعية أساسية.

كيف أمكن أن يتشكّل براديغم الطاعة، وأن يستمر تاريخياً، رغم الاختلاف والاجتهاد ومحاولات التجاوز؟ لهذا السؤال صيغة أخرى. لماذا لم تفضِ «المناظرات» إلى ظهور «مجتمع مدني» في المجتمع العربي الإسلامي الوسيط؟ ذهبنا إلى أن نواة البراديغم الغالب تجمّدت في حدود الامتثال للأمر. والإضافة هنا أن محصلة الجمود الفكري موازية ومناسبة لجمود الحياة الاجتماعية في مجملها. هناك على الأقل «تجانس بنيوي»، لكي لا نقول بأكثر من ذلك مما يفضي إلى النقاش المعهود حول أثر الاجتماعي في تجميد الفكر الديني.

والسؤال المطروح يلتقي مع أسئلة وضعها آخرون حول العقبات التي وجدها النظام الاقتصادي العربي الإسلامي خلال مراحل مدّه الأولى في انتقاله إلى نظام

(١٣) المصدر نفسه. انظر: فرانز روزنتال، **مفهوم الحرية في الإسلام: دراسة في مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلامي**، ترجمة وتقديم معن زيادة ورضوان السيد (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٨)، ص ٢١ وما بعدها.

رأسمالي، وبالتالي في أن تكون له «برجوازية» تعمل على صياغة وفرض نظام فكري قانوني يناسب العلاقات الرأسمالية ويطورها. هناك اجتهادات معروفة لا تحتاج إلى تذكير، منها مثلاً، أطروحات سمير أمين في كتابه عن الأمة العربية الذي دشّن فيه اهتمامه بالبعد الثقافي قبل الحديث عن «الثقافات الخراجية» (ومنها الإسلام) في كتابه **نحو نظرية للثقافة**. وقد امتدت هذه الأطروحات بوضوح ودقة في **خروج العرب من التاريخ** لفوزي منصور: إن الانتقال لم يتم رغم توفر «شروطه المسبقة» في مراحل ومناطق مختلفة، كما هو الحال في العصر العباسي الأول، وفي حكم الفاطميين، وفي فترات لاحقة من التاريخ المصري (العصر المملوكي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر). وكذلك، ولربما بصورة أفضل في دول أصغر حجماً نتجت من تفتت الامبراطورية العباسية[١٤]. و«ليس هناك تفسير سهل أو مؤكد لهذا الفشل التاريخي الذي ظل يكرر نفسه في سياقات متطابقة تقريباً»[١٥]. وقد وضع مكسيم رودنسون سؤالاً مقارباً منذ أواسط الستينيات في كتابه **الإسلام والرأسمالية**، عندما تساءل عمّا إذا كانت الايديولوجيا الإسلامية ملائمة أو معرقلة للتطور الرأسمالي بمعناه الحديث. وقد ساند ووضح بالخصوص أنها لا تتنافى معه. وتعرّض للعوامل التي وضعها ماكس ڤيبر (عقلانية، بحث عن الربح، . . . الخ) وبيّن أنها توفّرت في الذهنية الإسلامية، وأن أوروبا العصور الوسطى، بكل الصور، لم يكن لها منها أكثر مما كان للمجتمع الإسلامي. دلّل رودنسون على وجود قطاع «رأسمالي» (Capitalistique) يعرّفه بأنه «مجموع القطاع الذي يغطيه رأسمال تجاري ورأسمال مالي في مجتمعات ما قبل الرأسمالية»[١٦]، وذهب إلى أن «العالم الإسلامي لم يعرف هذا القطاع فحسب، بل إن هذا القطاع كان الأكثر اتساعاً وتطوراً في ما عرفه العالم قبل ظهور السوق العالمية التي خلقتها البرجوازية الأوروبية الغربية، التي لن تتمكن من تجاوزه إلا مع القرن السادس عشر»[١٧]. على أن ما يسميه «البرجوازية» في هذا السياق ـ وخاصة التجارية منها ـ والتي تكون تشكّلت مع بداية العصر العباسي ضعفت سياسياً مع المماليك وتراجع معها القطاع الرأسمالي.

ومهما كان الاختلاف حول محفزات ومعوقات ظهور «برجوازية» في المجتمع العربي الإسلامي الوسيط وحول مراحل تطورها، فإن هناك التقاء حول عدم وصولها إلى السلطة السياسية كطبقة[١٨]. هذا العجز حال دون سيادة الايديولوجيا القائمة على

---

(١٤) فوزي منصور، **خروج العرب من التاريخ**، ترجمة ظريف عبد الله وكمال السيد (بيروت: دار الفارابي، ١٩٩١)، الفصل ٢.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(١٦) Maxime Rodinson, *Islam et capitalisme* (Paris: Seuil, 1966), p. 25.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(١٨) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ٧١، ومنصور، المصدر نفسه، ص ١٠١.

تحرير العلاقات والمبادرات من تدخّل السلطة السياسية (المستندة إلى ما يناسب من تشريع). كذلك حال دون سيادة قانون «مدني» يستفيد من مرونة التشريع الإسلامي، فيدفع نحو استقرار أحكامه واستقلاليتها، وحال دون إيجاد مؤسسات تصدر أحكاماً موحدة وتضمن تطبيقها، تحاشياً لما قد يتنوع من اجتهاد الفقهاء وحكم القضاة. كان ذلك ضرورياً لتحفيز وطمأنة الشرائح التجارية بالخصوص.

والخلاصة أن تدخّل الطبقات التي كان يمكن أن تعدّل من علاقة السلطة السياسية بالشريعة وأن «تتوسط» فيها في اتجاه الحريات المدنية أمر لم يحدث.

هناك حركات اجتماعية سياسية دينية ذات طابع شعبي رفضت السلطة السياسية القائمة، وبعضها حمل رؤى أو مشاريع مجتمع يقوم على العدل والمساواة، وخرج عن التأويل السائد للنص الديني. ولقد قيل عنها الكثير ووصفت بأوصاف التمرد والثورة ومن منظور حديث[19]. لكن هذه الحركات ـ مهما كانت أهدافها وكان حجمها ـ لم يتراكم، تاريخياً، تأثيرها في الواقع، وكانت تنتهي كـ «فتنة» حتى ولو كانت لها السلطة ما يقارب القرن، كما جرى للقرامطة. لذلك ليس مهماً رصد محطات الفعل التغييري بقدر ما يهم تفسير ظاهرة العجز عن تراكمه في المجتمع العربي الإسلامي. إن رؤى هذه الحركات ومفاهيمها ومطالبها لم تتدخل في تحديد ولا في مفصلة آراء «جمهور الفقهاء» و«جمهور المسلمين» ـ كما سادت فوصلت إلينا ـ إلا باعتبارها «مرفوضة»، أي باعتبار الفراغات التي تركتها. إن هذه الحركات لم تصلنا «ثورية» وإنما نحن أعدنا تثويرها لتعريب أو أسلمة ايديولوجياتنا «الثورية».

إن ابن خلدون (لكي لا نعود إلى من كانوا أكثر أخذاً بما ساد من رأي) يذكر القرامطة في مواقع قليلة من **المقدمة**. كل ما جاء عنهم تقريباً ما يلي: «أهل بدعة وشاذون في أحكامهم، تبيّن خبثهم ومكرهم فساءت عاقبتهم وذاقوا وبال أمرهم»[20]. أما الخوارج فقد «شذّوا» هم أيضاً لمخالفتهم «مذاهب الجمهور المشتهرة بين الأمة»[21] و«لم يحفل الجمهور بمذاهبهم، بل أوسعوها جانب الإنكار والقدح، فلا نعرف شيئاً من مذاهبهم ولا نروي كتبهم، ولا أثر لشيء منها إلا في مواطنهم» و«لهم كتب وتآليف في الفقه غريبة»[22]. وقد أخذ على بعض الخوارج قولهم بأن

(١٩) انظر مثلاً: منصور، المصدر نفسه. فالخوارج «هم في الإسلام الحزب الثوري الجمهوري الديمقراطي المتطهر الداعي إلى المساواة» (ص ٩٠)، والقرامطة كان لهم من التنظيم ومن العلاقات بالجماهير الكادحة ما «يمكن أن يغبطهم عليه حالياً كثير من الأحزاب الماركسية اللينينية الحديثة» (ص ٩٤).

(٢٠) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة** (تونس: الدار التونسية للكتاب؛ المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٤)، ص ٥١.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٥٤٢.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٥٤٢.

«الواجب إنما هو إمضاء أحكام الشرع. فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يحتج إلى إمام ولا يجب نصبه، وهؤلاء محجوجون بالإجماع»[٢٣]. أما حديثه عمّن ثاروا من العامة والفقهاء أو أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر، فحديث أغلبه عن «الموسوسين» و«المجانين» و«الملبسين» ممّن «عرّضوا أنفسهم للتهلكة لأنه لم يكن لهم عصبية وغفلوا عن ذلك»[٢٤].

هذا الرأي في حركات الرفض أو التغيير هو حصيلة «معقلنة» لما وصل منها إلى عهد ابن خلدون. هذه الحصيلة التي لم تحدث منعرجاً أو قطيعة في ما ساد عند جمهور السنّة تواصلت إلى اليوم. في طبعة سابعة (١٩٨٩) من كتاب له طابع العرض المدرسي يرى مؤلفه الذي يعتمد ـ بحسب تعبيره ـ «البحث العلمي الصحيح» أن الخوارج ارتكبت ـ بناءً على «فهم خاطئ» لشعار «لا حكم إلاّ لله» ـ «كثيراً من المنكرات، حتى صحّ وصف بعض المفكرين المحدثين (يقصد حسن العشماوي) هذا الشعار بأنه يسند الفوضى (. . .). يكفي لبيان مدى مساندة هذا الشعار للفوضى ـ أو تسببه فيها ـ أنه ـ بجانب ما ارتكبه الخوارج بناءً عليه من مظالم ـ أدّى إلى تفرّق الخوارج أنفسهم إلى أكثر من عشرين فرقة»[٢٥]. أما المعتزلة فيرى أنهم «ذمّوا وجرّحوا وكانوا يقولون إن الصحابة أنفسهم لم يتورعوا عن حمل السيف بعضهم ضد بعض فلِم نمسك عن بيان عيوبهم؟ وقد كانت هذه الجرأة التي تجاوزت في كثير من الأحيان حدود ما يجب للصحابة من التوفير والاحترام سبباً من أسباب كراهية المسلمين ورميهم بالبدعة والخروج عن سنّة الاعتدال»[٢٦] وهو بعد ذلك يلخص للناس «موقف المسلمين من الفرق السياسية»، مع طمأنتهم بأن هذه الفرق لم تفرّق جمهور المسلمين الذين تكونت من مجموع آراء علمائه مذاهب أهل السنّة. «وشكّلت النظرة العامة التي سادت أوساط المسلمين وشاعت فيهم. ويمكن أن نقول إن الصبغة العامة لهم هي الذهاب إلى أن العلم والعمل أجدى وأنفع من النقاش والجدل»[٢٧]. المحاسبة على

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٥. «والذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا، لما رأوا الشريعة ممتلئة بذم ذلك والنعي على أهله، ومرغبة في رفضه. واعلم أن الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به، وإنما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات. ولا شك أن في هذه مفاسد محظورة وهو من توابعه، كما أثنى على العدل والنصفة وإقامة مراسم الدين والذب عنه، وأوجب بإزائها الثواب وهي كلها من توابع الملك». (والتأكيد هنا على «توابع الملك»). وقد أضاف أن فرارهم عن الملك لا يفيدهم شيئاً لأنه من متطلبات العصبية، وأن الخوارج «لم يتم أمرهم لمزاحمتهم العصبية القويّة». المصدر نفسه، ص ٣٥٤.

(٢٤) انظر: «فصل في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم،» في: المصدر نفسه، ص ٢٠٨ وما بعدها.

(٢٥) العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، ص ١٠٥.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١١٢.

الفتنة والتمسك بما ساد وغلب: ذلك هو المبدأ الثابت حتى اليوم.

ومهما يكن من أمر هذه الحركات، فهي لم تجعل من الحرية المدنية مسألة مركزية لتحركاتها[٢٨]. ولعل الأقرب إلى الصواب هو القول بأنه لم يكن بإمكانها ذلك، لأن المجتمع في عهدها لم يكن يطرح هذه المسألة في مستوى مجموعات لم يتخلص عندها العدل والمساواة من مضامين ووظائف عقائدية قبلية مصلحية أو ـ على الأقل وبالمعنى الخلدوني ـ من ضرورة اجتماع الدعوة والعصبية. الجابري أدرج الظاهرة في ثالوث العقيدة والقبلية والغنيمة[٢٩]. لذلك كانت «السياسة المدنية» أقرب إلى يوتوبيا «المدينة الفاضلة»، وكان الكلام عليها «على وجهة الفرض والتقدير»[٣٠] إلى أن استعادت المفهوم كتابات القرن التاسع عشر (كما حدث في تونس، مثلاً)، فتميز فيها من «السياسة الشرعية» أو قابلها، ملوّحاً بالحرية والحقوق الفردية والسياسية.

إن براديغم الطاعة استطاع تحييد ما كان يعارض سلطته وأحكامه في مختلف المراحل التي ظهرت فيها الحركات الاجتماعية السياسية والحركات الفكرية المتقدمة. كان ذلك في غياب القدرة على أن تجعل طبقة صاعدة أو ثائرة من الحرية مطلباً تستفيد منه قبل غيرها. كان ذلك مع عجز «النخبة» أو الخاصة عن التأثير خارج

---

(٢٨) لا شك، مثلاً، أنه كانت للخوارج، في ثورتهم الدائمة على الأمويين وعلى «القرية الظالم أهلها»، مطالب اجتماعية سياسية صارمة، ولكنهم كانوا مع من خالفهم الرأي، بل وفي ما بينهم أبعد ما يكونون عن مبدأ الحرية المدنية الفردية.

(٢٩) انظر: الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**.

(٣٠) من المفيد تحديد مفهوم «السياسة المدنية» عند ابن خلدون الذي يكتفي بالقول بأنها ليست من باب ما يتناوله: «فموضوع العمران البشري والاجتماع الإنساني ليس من علم الخطابة (...) ولا هو أيضاً من السياسة المدنية». انظر: ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٧٠. وإذا كان الحكم يستند تارة إلى الشرع وتارة إلى سياسة عقلية فإن «ما تسمعه من السياسة المدنية ليس من هذا الباب» (ص ٣٦٨). والتعريف الذي يقترحه ابن خلدون ـ عرضاً ـ لهذه السياسة المدنية أنها «تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة لتحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه» (ص ٧٠). أو أن «معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً. ويسمون المجتمع الذي فيه ما يسمى من ذلك بـ «المدينة الفاضلة» والقوانين المراعاة في ذلك بـ «السياسة المدنية» (ص ٣٦٨). والملاحظ هنا صعوبة وتنوع ترجمة العبارة إلى اللغة الأجنبية: ترجمها، مثلاً، مونتاي مرة بـ «Politique»، ومرة بـ «Politique de «la cité parfaite»» وأخرى بـ «Politique utopique». انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، ترجمة فانسان مونتاي (بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ١٩٦٨)، ج ١، ص ٧٥ وج ٢، ص ٦١٥. انظر ايضاً ملاحظات لابيكا حول الفرق بينها وبين السياسات الأخرى عند ابن خلدون في: Georges Labica, *Politique et religion chez Ibn Khaldoun: Essai sur l'idéologie musulmane*, études et documents ([Alger: Société nationale d'édition et de diffusion [S.N.E.D.], 1968?]), note, pp. 73-74.

على أن مصطلح «السياسة المدنية» سيتم استعماله مواجهاً لـ «السياسة الشرعية»، مرتبطاً بالحرية الفردية والحرية السياسية، في بعض كتابات القرن الثامن عشر، كما هو معروف.

«الايديولوجيا السلطانية»، والنظر إلى هذا العجز أن لا صلة له بالحكم على الأشخاص وإنما هو نظر إلى ما تجاوزهم كأفراد. ابن خلدون ذكر أن العلماء، وبخاصة من كان لهم منهم خطة دينية، هم «مستضعفون» و«عيال على الحامية»[٣١]. إن أبرز المواقع (نظرياً) هو موقع الوساطة بين السلطة والعامة. وهي وساطة تسمح (نظرياً، دائماً) باستدراج العامة وبالضغط (الأدبي) على السلطة[٣٢]. ولقد بيّن كثيرون، وبمقاربات مختلفة، كيف ولماذا سادت وتواصلت «الأورثوذكسية» في الفكر السياسي الإسلامي. ولقد كانت مساندة الفقهاء للسلطان بالرأي والتأويل واستنباط الأحكام ووضع الفتاوى ظاهرة تؤدي إليها دراساتهم جميعاً. علي الوردي، منذ الخمسينيات، كان قد نشر كتاباً سمّاه **وعاظ السلاطين**، يجمع بين متعة الأدب والفزع من التاريخ. أما خلاصته فإن كل سلطان ظالم مستبد كان دائماً يجد من يدعو له بالتوفيق[٣٣]. إن الأفكار التنويرية نفسها، وحتى تلك التي كان أصحابها مع الثائرين يوماً، أمكن احتواؤها وتوظيفها لصالح السلطان بعد أن تكون قد مرّت ظروف ظهورها[٣٤]. الجابري يدفع التدليل إلى أقصاه فيصل به إلى أن «العقل السياسي العربي مسكون ببنية المماثلة بين الإله والأمير»[٣٥]. وهكذا تنغلق الدائرة على براديغم الطاعة.

ثانياً: تراكم الاستبداد

عندما أطلق مونتسكيو، من النصف الأول من القرن الثامن عشر عبارة «الاستبداد الشرقي»، لم يكن يعلم ما سيكون لهذه العبارة من تداول صريح بعده في الفكر العربي، وبـ «الكناية» في الفكر العربي ذاته. ولعل ما يسّر الاستعمال العربي وجود العثمانيين خصماً مشتركاً ومناسباً لإسقاط ذلك عليه. وليس من الصدفة أن يكون الكواكبي ـ وهو من ثلة المصلحين الذين جاهروا بعداوتهم للخلافة العثمانية ـ

---

(٣١) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٢٧٨.

(٣٢) انظر: الطاهر لبيب، «العالم والمثقف والانتلجنسي،» ورقة قدمت إلى: **الأنتلجنسيا العربية** (ندوة) ([تونس]: الدار العربية للكتاب، [١٩٨٩])، ص ١١ ـ ٢٩.

(٣٣) انظر: علي الوردي، **وعّاظ السلاطين: بحث صريح في طبيعة الإنسان من غير نفاق** (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٤).

(٣٤) «من غريب المفارقات أن تكون أطروحات حركة التنوير في العصر الأموي المدافعة عن قدرة الإنسان على الفعل وعن إتيانه أفعاله بحرية واختيار (...) هي التي وظفت لتكريس مضمون سياسي مناقض تماماً لذلك الذي صيغت من أجل نشره والترويج له. لقد كانت تلك الأطروحات تهدف أصلاً إلى شجب الاستبداد وتجريمه، استبداد الحكام، وها هي الأطروحات نفسها توظف، في العصر العباسي لتمجيد نفس الاستبداد وإضفاء الشرعية الدينية عليه». انظر: الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ص ٣٥٢.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٥٦.

هو الذي كتب **طبائع الاستبداد**. غير أن العربي، في العادة، يقبل في نفسه من المآخذ و«جلد الذات» ما لا يقبله من غيره، ولو كان هذا أكثر دقة وأقل شدة. وهم، على هذا الأساس، «نقدوا» كثيراً من معارف الآخر، دون قدرة، في الغالب، على تعويضها بما هو أرقى منها فهماً وتحليلاً. وأغلب الظن أن ما قاله الكواكبي عن تطبّع المسلم بطبع الاستبداد حاكماً، وبطبع الخضوع محكوماً، لو صدر، في عهده أو عهدنا، عن مستشرق لا شرقي لعدّ من التجني والعنصرية.

لنتوقف، إذاً، عند «شاهد من أهلها» على توازي براديغم الطاعة وواقع الاستبداد في تاريخنا. الاستثناء أولاً: عهد الرسول وكل أو بعض الخلفاء الراشدين (أبو بكر وعمر، كحد أدنى) مضافاً إليه حالات غريبة في زمانها كعمر بن عبد العزيز. والواقع أن هذا النموذج له سلطته على كل من ينتمي إلى الإسلام كثقافة، سواء كان سلفياً أو مصلحاً أو ثورياً، وعلى مرّ العصور. إنه بمثابة الصورة الأولية المترسبة في اللاوعي الجماعي التي أدرجها يونغ في «سيكولوجيا الأعماق» تحت اسم «النموذج الأصلي» (Archetype). وهي لذلك تتجلى سلطتها في مختلف تعبيرات كل مسلم بمجرد انتمائه الانثروبو ـ ثقافي إلى الإسلام. يؤكد الكواكبي أن النص الأصلي (القرآن) لم يأت مؤيداً للاستبداد. فـ «الإسلامية مؤسسة على أصول الحرية (. . .) وقد جعلت أصول حكومتها: الشورى الارستوقراطية، أي شورى أهل الحل والعقد في الأمة بعقولهم لا بسيوفهم، وجعلت أصول إدارة الأمة: التشريع الديمقراطي، أي الاشتراكي»[٣٦]. هذا هو النص الأصلي. أما ما تفرّع عنه من نصوص «فقهاء الاستبداد» فلا علاقة له به إلاّ تعديلاً وتشويهاً لصالح المستبد. ولأن الأمر كان كذلك، فإن الاستبداد تأسس واستمر. والاستبداد هو «يد الله القوية يصفع بها رقاب الآبقين من جنة عبوديته إلى جهنم عبودية المستبدين»[٣٧]، أو هو «الحكومة التي لا يوجد بينها وبين الأمة رابطة معينة معلومة مصونة بقانون نافذ الحكم»[٣٨].

إن الواقع استبداد متواصل. لذلك لا يجد الكواكبي من أمل في غير القفز من الراشدين إلى الفرنسيين: من صدر الإسلام إلى «الأمم الحرة»[٣٩]. وما يفيد تأكيده هو

---

(٣٦) عبد الرحمن بن أحمد الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** (الجزائر: موفم للنشر، ١٩٨٨)، ص ٣٢.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(٣٩) حسب تعبير الكواكبي، وهو يذكر أمريكا: «ثم قامت فتاة الحرية تتغنى بالمساواة وتغسل أدواته على حسب قوتها وطاقتها ولم تبلغ غايتها إلى الآن في غير أمريكا». المصدر نفسه، ص ٥٦. ويذكر كذلك من الأمم التي «تنال من الشرف الحي والمعنوي ما لا يخطر على فكر اسراء الاستبداد» بلجيكا واليابان وسويسرا التي «يصادفها كثيراً أن لا يوجد في سجونها محبوس واحد» (ص ١٦٤). أما في أم القرى وفي=

ما يبرزه العنوان نفسه من تحوّل الاستبداد إلى «طبع»، وما يفهم منه من أن الحرية لم تكن مطلباً عند «مصارع الاستبداد». هذه هي القضية الجوهرية: «نحن ألفنا الأدب مع الكبير ولو داس رقابنا، ألفنا الثبات وثبات الأوتاد تحت المطارق. ألفنا الانقياد ولو إلى المهالك. ألفنا أن نعتبر التصاغر أدباً والتذلّل لطفاً، والتملّق فصاحة، واللكنة رزانة، وترك الحقوق سماحة، وقبول الإهانة تواضعاً، والرضا بالظلم طاعة، ودعوى الاستحقاق غروراً، والبحث عن العموميات (يقصد الشؤون العامة) فضولاً، ومدّ النظر إلى البعد أملاً طويلاً، والإقدام تهوراً، والحميّة حماقة، والشهامة شراسة، وحرية القول وقاحة، وحرية الفكر كفراً، وحب الوطن جنوناً»[٤٠]. إن «إلفة الاستبداد» جعلت الأمة «لا تسأل عن الحرية ولا تلتمس العدالة ولا تعرف للاستقلال قيمة أو للنظام مزيّة ولا ترى لها في الحياة وظيفة غير التابعية للغالب عليها، أحسن أو أساء على حدّ سواء (...) وربما تنال الحرية عفواً، فلا تستفيد منها شيئاً لأنها لا تعرف طعمها فلا تهتم بحفظها»[٤١].

وفي المقارنة بين الشرق والغرب، تبرز فكرة أساسية هي أن الغربي يقوم ضد الاستبداد في حين قد يقوم الشرقي ضد المستبد ولو كان لتعويضه بمستبد أدهى منه وأمرّ. «فالشرقي، مثلاً، يهتم بشأن ظالمه إلى أن يزول عنه ظلمه، ثم لا يفكر في من يخلفه ولا يراقبه، فيقع في الظلم ثانية، فيعيد الكرة ويعود الظلم إلى ما لا نهاية (...) والغربي أكثر ما يغار على حريته واستقلاله (...) والخلاصة أن الشرقي ابن الماضي والخيال، والغربي ابن المستقبل والجد»[٤٢].

اقترح الكواكبي حلولاً لا يدعو الموضوع لعرضها وإنما يذكر بعض إشاراتها. لقد طلب «أن يكتب الناشئون على جباههم عشر كلمات»، الثانية منها: «أكون حيث يكون الحق ولا أبالي»، والثالثة: «أنا حر وسأموت حراً»، والعاشرة: «أخاف الله لا سواه»[٤٣]. ثم طرح خمسة وعشرين مبحثاً للدراسة والتدقيق، منها «الحقوق العمومية» و«التساوي في الحقوق»، و«الحقوق الشخصية»، و«التفريق بين السلطات السياسية والدينية والتعليم» وآخرها السعي في رفع الاستبداد الذي لخصه في ثلاث قواعد: ١ ـ الأمة التي لا يشعر كلها أو أكثرها بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية، ٢ ـ الاستبداد

= سياق الحديث عن انحلال الأمة ينعى الكواكبي غياب «حكيم كبسمارك أو ملزم كغاريبالدي يوفق بين أمرائنا أو يلزمهم ويجمع كلمتنا». عبد الرحمن بن أحمد الكواكبي، **أم القرى** (بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، ١٩٨١).

(٤٠) الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

لا يُقاوم بالشدة وإنما يُقاوم باللين والتدرج، ٣ ـ يجب قبل مقاومة الاستبداد تهيئة ماذا يُستبدل به الاستبداد[٤٤]. لقد اقترح ما اقترح رغم «أن الشرق ربما لا يجد في ثلاثين قرناً من يلتمس له الرحمة»[٤٥].

إن التوقف عند الكواكبي هو لتماسك نصّه في الجملة وليس لتفرّده في وصف الاستبداد. إن واقع الاستبداد في التاريخ العربي الإسلامي كان بالإمكان إبرازه في أفزع صورة بمجرد الرجوع إلى ما ترك المتصارعون من وصف بعضهم بعضاً وإلى ما ورد في كتب «المحن». ثم إن كتاباً ككتاب سيد قطب حول **العدالة الاجتماعية في الإسلام** (١٩٤٩) ـ الذي راج ولا يزال ـ كان قد حكم حكماً مطلقاً بالإدانة على الأربعة عشر قرناً، باعتبارها قرون خيانة لمبادئ القرآن والسنّة. وبطبيعة الحال، شمل التصريح، نصاً، كبار فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا وابن رشد، كما نال المصلحين من نهضة القرن التاسع عشر قبل أن يمتد إلى بعض معاصريه. ورواج أفكار سيد قطب بتفرعاتها وتكويناتها يعني أن براديغم الأورثوذكسية مر فوق الإصلاح، وأن المجهودات المبذولة منذ ما لا يقل عن قرن في تأسيس براديغم إسلامي جديد يمكن أن يغلق قوسها في مجتمع عربي إسلامي معاصر[٤٦].

ثالثاً: الحرية المفروضة

إذا كان براديغم الطاعة هو الذي ساد كأيديولوجيا، والاستبداد السياسي هو الذي تراكم، دافعاً إليه و«مطبّقاً» له، أي إذا كانت محصلة التاريخ لم تحمل مطلب الحرية لا في فكره ولا في ممارساته ـ إذا كان ذلك، فمن أين المطلب الحالي بالديمقراطية وبدورها في تطوير المجتمع المدني؟ اعترف أن أصل هذا السؤال جملة اعتراضية استوقفتني من **أم القرى**، وردت في ما يلي: «هذا، ونعترف أن فينا بعض أقوام قد ألفوا سنين الاستعباد والاستبداد والذل والهوان، فصار الانحطاط طبعاً لهم تؤلمهم مفارقته. وهذا هو سبب أن السواد الأعظم من الهنود والمصريين والتونسيين ـ ولا سيما بعد أن نالوا رغم أنوفهم الأمن على الأنفس والأموال والحرية في الآراء والأعمال ـ لا يرثون ولا يستوجعون لحال المسلمين من غير بلادهم»[٤٧]. وما

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٤٦) من ردود الفعل المعتادة أن الظواهر الموصوفة ليست خاصة بالمجتمع العربي الإسلامي، وأن هذا المجتمع كان متطوراً عن المجتمعات الأوروبية من العصر الوسيط، بما في ذلك من مجال الحريات... الخ. هذا صحيح معترف به شرقاً وغرباً، ولكنه لا يغيّر الظواهر، وقد تحاشينا الاستطراد في مقارنات لا تفيد من هذه الوجهة.

(٤٧) الكواكبي، **أم القرى**، ص ٥٦.

يستوقف في الجملة الاعتراضية هو نيل الحرية رغم الأنف. قال الكواكبي هذا سنة ١٨٩٨. كانت تونس، عندئذٍ، تحت الاستعمار الفرنسي. ولا شك في أن إشارة الكواكبي هي إلى ما صدر، قبل ذلك، من «عهد الأمان» (١٩٥٧) ومن «دستور» (١٨٦١). ولقد كان خير الدين التونسي وزيراً ومشاركاً فاعلاً في وضع النصوص المتصلة بذلك. وعندما أصبح رئيساً للوزراء (١٨٧٣) انتقده الكثيرون لعدم حرصه على إعادة العمل بالدستور الذي كان ألغي عام ١٨٦٤. كانت إجابته بأنه لا جدوى من التنظيمات السياسية إلا بطريقتين: «إحداهما أن يكون تأسيسها من الراعي، وثانيتهما أن تطلبها الرعية»[٤٨]. هذان الشرطان لم يتوفر أحدهما في تونس في ذلك العهد: فلا الباي أسس الحريات ولا الرعيّة طالبت بها. وقد كان ذلك كافياً لفتح باب البحث في «الحريات» المفروضة على المجتمع وفي سياق ودوافع فرضها.

إن الغالب عند الباحثين أن استعمال «الحرية» بمعناها السياسي، تحديداً، لم يظهر في العربية قبل عام ١٧٩٨، عندما وجّه نابليون خطاباً مترجماً إلى المصريين[٤٩]. والغالب عندهم أيضاً أن اكتشاف الغرب في ما تلا ذلك من مراحل هو الذي أوحى للمستنيرين والمصلحين بما ورد في فكر النهضة من مشاريع تتضمن إعجاباً صريحاً (في حدود الأصالة والشرع) بمبادئ الحرية وتجلياتها المؤسسية. لقد كتب الكثير في هذا الموضوع. ومن الحذر أن نتخذ حالة محددة لتوضيح المقولة الأساسية، وهي أن ما يبدو مبادرة اجتماعية محلية يخفي وراءه تدخّلاً أجنبياً، بما في ذلك لمنح «الحريات»، بل خصوصاً لمنح «الحريات» وإنشاء الدساتير.

لنكتفِ، إذاً بالسيناريو التونسي. أحمد بن أبي الضياف وصف سيناريو «عهد الأمان» بما فيه الكفاية: محمد باي (١٨٥٥ ـ ١٨٥٩) مثال للاستبداد وسفك الدماء. وكان «لازم الجلوس بالمحكمة لظنه أن ذلك هو الملك»[٥٠]. لا حديث عن موقف

---

(٤٨) انظر: محمد بيرم الخامس التونسي، **صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار** (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، ج ٢، ص ٨٢ وما بعدها. وفي تفسيره لما ذهب إليه خير الدين نقل عنه أنه «لا يكفي لذلك معرفة الوزير وحده بمصالحها (العامة) وميله إليها، ولا نظن أحداً من رجال السياسة العارفين بأصول مبنى التنظيمات يخالفنا في هذا. فكان الواجب على المعترضين أن يبحثوا أولاً عن معرفة حال أمير تونس، هل هو ممن يسعى في تأسيس ما ذكر على الوجه المذكور وعن حالة الإيالة هل فيها من يعتبر لحفظها وقبولها. وفي ظني أن كلا الأمرين لا يوجد منه ما يسوغ الإقدام على تأسيس التنظيمات وفي يقيني عدم نجاحه بدون ذلك، كما أعطته التجربة...». المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٤٩) Lewis, *Le Langage politique de l'Islam*, p. 168.

(٥٠) انظر: أحمد بن أبي الضياف، **اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان: الفتح الإسلامي... الدولة الحفصية**، تحقيق لجنة من كتابة الدولة للشؤون الثقافية والأخبار، ٨ ج (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٦٣)، ج ٤.

الناس من ذلك إلى أن وقعت «نازلة اليهودي»: يهودي «من سوقة اليهود» شهد الناس أنه «شتم مسلماً وسب دينه»، صدر فيه حكم الإعدام، فأمر الباي بتنفيذه وقتل اليهودي بالسيف. أول من تدخّل قنصل فرنسا ليون روش: «إن جلوسك للحكم في الجنايات بما تراه وحدك يحملك على هذه البوادر»[٥١]. وكانت نتيجة هذا التدخل أن عزم الباي على جعل «مجلس للحكم في الجنايات». لكن القنصل كتب إليه أنه «لا بد من قانون يكون ضامناً لك» وأنه «نرجو الله أن يكون هذا كافياً في سكوت الدول عنك»[٥٢]. بعد ذلك احتج يهود باريس، «وهم يردون من مياه الحرية ويتنفسون من هوائها (. . .) فأتى الأسطول الفرنساوي (آب/أغسطس ١٨٥٧) به تسعة أجفان، بها تسعمائة مدفع»[٥٣]. خاطب أمير هذا الأسطول الباي «بأني ـ عن اذن سلطاني ـ أتيت بهذه القوة لإعانتك على من يخالف أمرك في إعطاء الحرية لرعيتك»[٥٤]. ثم جاء قنصل انكلترا ريتشارد هود. وكان مما قاله لابن أبي الضياف الذي كان حاضراً مع الباي: «يقبح بأمة يغصبها على العمل بدينها أجنبي منه»[٥٥]، قبل أن يتوجه إلى الباي فكان مما قاله له: «إذا سمعت نصيحتي فبادر إلى هذا الأمر (يقصد إصدار «الأمان») لأن أسطولنا في مالطة ينتظر جوابي»، ثم قال له: «إن المطلوب منك واقع لا محالة، ولو بعد حين، فافعله باختيارك واغتنم فخره عند الدول واربح به المحبة من رعيتك»[٥٦]. ثم جاء القنصل الفرنسي ومعه مكتوب إليه من وزير خارجيته، كان مما فيه «سنبينّ لك (للقنصل) البعض من هذا الترتيب الذي لا بد أن يقع بعمالة تونس. فهم (هكذا) أولاً الطريبونالات، يعني المجالس، أحدهم مختص بحكم أمور المتجرية (. . .) وينتج أيضاً من هذا الترتيب منفعة أخرى للعاملة هو أن جميع الخلق تقبل شهادتهم لدى تلك المجالس مثل شهادة سائر المسلمين. ومن جملة التراتيب أيضاً الرجوع والتمسك بشروط التجارة الواقعة بين تونس وأجناس أوروبا من غير خلاف. وأيضاً التسريح بجميع الصنائع لكافة الخلق. وأيضاً التسريح لجميع الخلق أن يملكوا العقارات مثل أهل البلد، وما أشبه ذلك. ومن غير شك عندنا أن الباي لا يتوقف في إظهار امتثاله لما أرادت منه أوروبا، ولا يمكن له الامتناع من ذلك»[٥٧]. بعد ذلك جمع الباي رجال دولته ثم طلب من أحمد بن أبي الضياف إنشاء «مكتوب عهد

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٣٤.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.
(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

الأمان» فكتبه في ليلة. وفي اليوم الموالي «اطلع عليه قنصل الفرنسيين وقنصل الانكليز فاستحسناه»[٥٨]. وكان هذا «القانون السياسي» ملبياً في صياغته لما جاء في مطلب القنصل الفرنسي. وقد أضاف ابن أبي الضياف: «وبقي الباي بعد هذا العهد يحكم بحكمته ويقضي في النوازل بمشيئته، جرياً على عادته (...) وظن أن المراد بعهد الأمان قد تم بوجود حروفه في الصحف المنتشرة، والأمر وراء ذلك»[٥٩].

لقد أجبرت القوى الأجنبية الباي على إعطاء «الحرية» لرعيته. ولكنها أجبرته كذلك على سحبها. السيناريو نفسه تقريباً لإلغاء العمل بالدستور عام ١٨٦٤: يتدخل القنصل الفرنسي لإبطال ما كان فرضه، مغتنماً ظروف ثورة علي بن غذاهم، لتقديم الحجة في أن الشعب لا يقبل الدستور وأنه يطالب بأن يحكم الباي بنفسه شخصياً[٦٠]. والثابت أن «كراس مطلب القبائل» تضمّن ثلاثة عشر بنداً، كان ثانيها: «العمل بأحكام الشريعة المطهرة» وثالثها: «اغتصاب الباي للحكم بنفسه، حسب العادة السابقة» ورابعها: «إبطال المجالس بالكلية»، وتاسعها: «الرجوع إلى إباحة العبيد، كما كان سابقاً»[٦١]. صحيح كذلك أن الدستور لم يجد صدى ولا مساندة شعبية، إضافة إلى أن الباي لم يكن مرتاحاً إليه. لكن كانت هناك أيضاً مقاومة الجالية الفرنسية التي أصبحت خاضعة للمحاكم المحلية بعد أن كانت راجعة بالنظر إلى الشؤون القنصلية. ولم يتوقف القنصل دي بوفال عند التخلص من الدستور، بل طالب بعزل بعض الوزراء - ومنهم خير الدين - لأسباب منها تعلقهم بالدستور وعدم حرصهم الكافي على تشجيع التجارة الفرنسية. والجدير بالملاحظة أن المنافسة الفرنسية - البريطانية عبّر عنها موقفان مختلفان من هذه المسألة. «فقد كان القنصل البريطاني يدافع عن بقاء الدستور. ولما تم إلغاؤه تحصّل من الباي على جواب غامض حول ما سيتّخذه من تدابير تطبيقية تناسب سياسة المملكة»[٦٢]. لقد بدا القنصل البريطاني وكأنه مع الباي ضد «الثورة» - ثورة بن غذاهم - وبدا الفرنسيون وكأنهم معها، باعتبارهم مع تلبية طلبها بإلغاء الدستور.

نختتم هذا السيناريو الثاني ببعض ما جاء في رسالة تلخص الموقف، وكان بعث بها إلى باي تونس ليون روش سنة ١٨٦٤، وكان إذّاك موظفاً في المفوضية الفرنسية في اليابان: «لئن صح أن الشعب لم يوفّق إلى إدراك معنى النزعة التحريرية التي

---

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

(٦٠) المصدر نفسه، وانظر أيضاً: ب. سلامة، **ثورة بن غذاهم: وثائق فرنسية**، المكتبة التاريخية؛ ٣ (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٦٧).

(٦١) ذكرت هذه البنود في: سلامة، المصدر نفسه، ص ١٨١ - ١٨٢.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٩٦، هامش رقم (١).

تضمّنها وجاء بها دستور فرضه الأجانب ولربما كان فيه ما يتنافى مع الواقع القومي، فإن إخفاق سياسة الإصلاحات إنما تحمل تبعته على كاهل الباي ووزيره لأنهما أحجما عن تطبيق الدستور وإخراجه من حيّز القوة إلى حيّز الفعل، واغتنما فرصة الظروف المؤاتية للتخلص منه ونبذه بالعراء. كما يتعين في هذا الصدد لفت النظر لما يتحمله الأوروبيون المقيمون بتونس من تبعات هذا الإخفاق. فهم لم يرتضوا قط الاضطلاع بالواجبات التي تفرضها عليهم نصوص تم سنّها وتقنينها تحت الإلحاح والضغط المسلّط من طرف قناصلهم. فبينما هم على استعداد لقبول «الهدية» والتمتع بحق الانتفاع والتملك، إذا هم أشدّ إصراراً على رفض ما تستلزم الهدية من واجبات، فهم يريدون الغنم»[٦٣].

يؤكد إذاً السيناريو الأول والثاني ـ مع معطيات أخرى ـ أن ما نجم في تونس من حريات في بنود النصوص بين نهاية الخمسينيات وبداية الستينيات من القرن الماضي لم يكن تعبيراً عن إرادة السلطة الحاكمة (فالدستور يحدّ منها)، ولا تعبيراً عن مطالب الفئات الاجتماعية العريضة المعبّر عنها. فهذه الفئات ترى في الدستور تعقيداً إجرائياً وبيروقراطياً (ربما في ذلك المحاكم) وخروجاً عن العرف والعادة المألوفة، إضافة إلى ما ارتبط به من زيادة في الضرائب. وفعلاً فإننا نجد عند ابن أبي الضياف نفسه ـ وهو المدافع عن الدستور ـ إشارات إلى غضب الولاة ورؤساء القبائل والأوساط الدينية المحافظة و«جهّال» المدن وبعض أصناف التجار وكل من رأوا «ان الدستور قد فرضه علينا الأوروبيون، وقد صار للمسيحيين اليوم حق التملك، وأصبح اليهود والمسلمون على قدم المساواة»[٦٤]. لم يكن للدستور أن يجد صدى وقبولاً خارج «نخبة» محدودة جداً من المستنيرين والبيروقراطيين وخارج صنف ضيق من التجار كان ينشّطها انفتاح السوق على الخارج. وبالمناسبة، فإن المستنيرين من أمثال خير الدين وابن أبي الضياف لا داعي للإفراط المعهود في إصلاحيتهم، في اتجاه الحريات المدنية والسياسية بمعناها الحديث. فقد بقيت هذه الحريات عندهم منظوراً إليها في حدود تماشيها مع الشرع عبر تساؤلات لا تخلو من نزعة تقليدية في تقييد سلطة الحاكم. وقد أشار إلى ذلك ألبرت حوراني في حديثه عن خير الدين وأوجد شبهاً فيما بينه وبين الطهطاوي: «لم تكن قضية خير الدين قضية الديمقراطية الحديثة: كيف يحكم الشعب نفسه بنفسه، وإنما كانت بالأحرى قضية الفكر الإسلامي: كيف يجب تقييد سلطة الحاكم؟ وهو يرد على هذه المسألة رداً تقليدياً، إنما بتعابير جديدة: يجب أن تتقلد وزارة قوية مسؤولية مهام الوزير الصالح. كانت القضية التي شغلت الطهطاوي

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٧٤.

وخير الدين ـ وإن عبّر عنها كل منهما بشكل مختلف ـ تدور حول هذا السؤال: كيف يمكن للمسلمين أن يصبحوا جزءاً من العالم الحديث، دون أن يتخلوا عن دينهم»[٦٥].

هذا داخلياً. أما خارجياً، فإن «الحريات» المفروضة ـ وقد اتضح أنها كذلك ـ كانت بدافع ما كانت تمثله تونس من مصالح اقتصادية واستراتيجية بالنسبة إلى المد الاستعماري الفرنسي[٦٦]. وقبل أن تحتل فرنسا تونس ـ وبتشجيع من بريطانيا وألمانيا بالخصوص ـ كان لا بد من أن تمهّد لذلك بخلق سياق «ليبرالي»، بمعناه الاقتصادي والقانوني، وكذلك الفكري والسلوكي. لقد كانت فرنسا تحتاج إلى تونس كموقع استراتيجي (وهي تحتل، إذّاك، الجزائر) وتحتاج إليها، بصورة حيوية، كسوق لمصنوعاتها ولاستثمار فوائض رؤوس أموالها. ومعلوم أن الشركات المالية كانت أكبر ضاغط في فرنسا في اتجاه الاحتلال. والتمهيد «الدستوري» كان أيضاً لإيجاد ودعم ضغوطات ومساندات «مشروعة» محلياً لدى الجالية الفرنسية وأصحاب المصالح، وحتى عند البعض من الأهالي ممن كانت كتبهم تقول «إن فرنسا ستحتل تونس هذه السنة»![٦٧].

تم الاحتلال (أيار/مايو ١٨٨١) ووقّع الباي «معاهدة باردو» التي تقبل هيمنة فرنسا على تونس. وهي معاهدة تترك للباي ما لا يمس بالنفوذ الفرنسي وما كانت فرنسا ترى أنه يحول دون دفع تكلفة الحرب التي تندلع إذا عُزل الباي المسلم وعوضه كافر. وقد حفظت المعاهدة لفرنسا كذلك علاقتها مع الدول الأوروبية، إذ تنص المعاهدة على «إجراء المعاهدات الموجودة الآن بين دولة الإيالة والدول الأوروبية». وقد صادق على معاهدة الاحتلال المجلس النيابي الفرنسي بالإجماع تقريباً: يمينه ويساره[٦٨]. أما من جهة الباي، فقد كانت معاهدته تعني: أعاهدكم على أن تحتلونا!

---

(٦٥) انظر: البرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧)، الفصل ٤.

(٦٦) لمزيد من الاطلاع على هذه المصالح، انظر مثلاً: علي المحجوبي، **انتصاب الحماية الفرنسية بتونس** (تونس: دار سراس للنشر، ١٩٨٦).

(٦٧) سلامة، **ثورة بن غذاهم: وثائق فرنسية**، ص ١١٥. وقد كانت مراسلات أعوان القناصلة في الجهات توحي بأن احتلال تونس مطلب من مطالب الناس! ففي رسالة أحدهم، من قابس، للقنصل في العاصمة أشار إلى أنه يجيب من يسأله من العرب: لماذا لا يأتي الفرنسيون؟: «إن هذا الوقت الذي طالما وقع تمنّيه ربما أصبح غير بعيد»، ويذكر أن تاجراً من جربة قال له: إن كتبنا تقول: «إن فرنسا ستحتل تونس هذه السنة». المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٦٨) أورد علي المحجوبي، أن المجلس النيابي الفرنسي صادق على معاهدة باردو مع اعتراض نائب واحد من أقصى اليسار واحتفاظ ٨٩ بأصواتهم، وذلك من جملة ٥٣٥ نائباً. انظر: المحجوبي، المصدر نفسه، ص ٦٣.

قاوم التونسيون الاحتلال الفرنسي منذ بدايته وحتى نهايته سنة ١٩٥٦. ومراجع هذه المقاومة كثيرة معروفة، سواء تعلّق الأمر بالمقاومة الشعبية ـ وبخاصة في الريف ـ أو بحركات وأحزاب «الحركة الوطنية»[٦٩]. وأهم فرضية تتصل بالموضوع هنا هي أن مرحلة الاستعمار تبدو أنها أتاحت ـ ولأول مرة ـ فرصة ظهور مجتمع مدني في مواجهة السلطة. وعلى رغم أنه مستقطب بهدف التحرير الوطني لا بهدف الحرية المدنية، فإنه تشكل لأول مرة كفضاء فكري سياسي متجانس نسبياً في مواجهة السلطة الحاكمة فعلياً، التي لا يمكن إلا أن يواجهها، لا باعتبارها دولة وإنما باعتبارها استعمارية. إن القول بأن الاستعمار جمّد أو عرقل «المجتمع المدني» ـ باعتبار إرهاصاته الإصلاحية والتحديثية ـ قول فيه نظر. هكذا ظهرت ملامح المجتمع المدني ضد الآخر. وستبقى هذه الملامح بارزة حتى اليوم في علاقة القطيعة المستمرة ـ ذهنياً ـ بين المجتمع المدني والدولة؛ «التخلص» من الدولة هاجس يسكن المقاومة منذ الاستعمار.

لذلك كان المجتمع المدني إقصاءً متبادلاً حتى اليوم. وإذا جازفنا ـ من هذه الوجهة ـ بتعريف «عملي» للمجتمع المدني العربي عموماً رأينا أنه فضاء الضحية المقصاة. ليس هو، أساساً، فعل المقاومة أو المعارضة فكرياً وايديولوجياً وهي «في حال» مواجهة، بل هو ما تفعله من ذلك وهي مقصاة، أي وهي مقاطعة (بالنصب والكسر). لذلك لم يؤدّ الفعل فيه إلى إنشاء علاقة صراعية جدلية بينه وبين السلطة. أما ما قد يكون له من تأثير، فليس ذا طبيعة فكرية ايديولوجية بقدر ما هو قوة مادية ضاغطة أو مهددة، قد تصل إلى حد العنف. بهذا المعنى يكون ما بين «المجتمع المدني» والدولة أقرب ما يكون إلى مسافة فراغية.

إن مفهوم المجتمع المدني عندنا بلا تاريخ[٧٠]. وهذا مأتى الحرج العلمي في استعماله. إن الاستعمال «الطارئ» يعبّر عن حالة طوارئ في الفكر العربي ولا يحيل، في كل الصور، إلى ممارسة تم تنظيرها ولا إلى تنظير واقع تمت ممارسته. إنه سابق للظواهر التي يريد الإحالة إليها. لقد طفا متسيّساً وراج رواجاً سريعاً بفعل توظيفه وقبل أن يتقيّد بمعنى أو باستعمال: حتى الدولة التي نشأ ضدها تستعمله لتحديد من هم «أعضاؤه» ومن هم «خارجون عنه». ونحن عندما نستعمله هنا فاعتماداً على مؤشر استقلالية الفاعلين الاجتماعيين (Autonomie des acteurs sociaux) في اتجاه

---

(٦٩) في ما يتصل بالمقاومة الشعبية بالخصوص، انظر: Hachemi Karoui et Ali Mahjoubi, *Quand le soleil s'est levé à l'ouest: Tunisie 1881 - - impérialisme et résistance* (Tunis: Cérès productions, 1983).

(٧٠) بالنسبة إلى تاريخ هذا المفهوم في الغرب، انظر مثلاً أعمال الندوة التي نشرت بعنوان: *La Société civile,* centre universitaire de recherches administratives et politiques de Picardie (Paris: Presses universitaires de France, 1986).

المواطنة بالحرية. لا نضيف شروطاً أخرى تحصره في نطاق مجتمعي محدد. ومع ذلك لا نعثر عليه في مناظرات القرون الوسطى التي لم تجد ما يدفعها نحوه[٧١]، ولا في ضدية المرحلة الاستعمارية التي تقوم على التصدي للأفراد دون تأسيس علاقات مدنية أكثر حرية بين المواطنين أنفسهم. وهي ضدية تواصلت في صيغ جديدة مع الدولة الوطنية التي استعادت بناء «العداوة» في صورة الحزب الواحد. لهذا، كثيراً ما حمل خطاب معارضات ما بعد الاستقلال نفياً للاستقلال ومقارنات بالفترة الاستعمارية (الممتدة بعد الاستعمار «المباشر»)، مضافاً إلى الدولة أوصاف التبعية واللاوطنية والعمالة والخيانة وما شابهها. وكثير من حركات المعارضة السياسية أو الدينية ـ وبخاصة منها ما نشأ في فترة الاستعمار ـ اعتبرت نفسها امتداداً، بشكل أو بآخر، للحركة الوطنية التي كانت تواجه السلطة الاستعمارية بمطالب ترى أن الاستقلال لم يحققها. ولعل الحركات الإسلامية السياسية، أوضح مثال لذلك[٧٢]، لا باعتبار مطالبها وحسب، إنما كذلك لامتداد الحقل السيمنطيقي أو الدلالي اللغوي.

إن الحركات السياسية والنقابية والفكرية كانت في عهد الاستعمار أكثر تنوعاً ونشاطاً مما أصبحت عليه بعد الاستقلال في كل الدول المستعمرة سابقاً، على الأقل في المغرب العربي[٧٣]، كما كانت هناك مؤسسات أهلية لها طابع خيري، إجمالاً، لكن مساهمة هذه الحركات في العمل التحريري لم تكن ـ بحكم مرحلتها ـ قائمة على مطلب تطوير المجتمع المدني كفضاء للحريات إلا في حدود ما يساعد عليه من مهمة التحرير الوطني. هناك، طبعاً، استثناءات، بعضها كانت مأخذاً على أصحابها لأنهم قدّموا على المسألة الوطنية مطلباً آخر[٧٤]. وعموماً، فإنه قلّما أبرز الباحثون في

---

(٧١) كنا اقترحنا وجود ما قد يحيل إلى «مجتمع مدني» في لحظات ازدهار المجتمع العربي الإسلامي، وذهبنا إلى أن مناظراته ومؤسساته «الأهلية» تدفع في هذا الاتجاه، ولكننا الآن أكثر احترازاً في ذلك. انظر: الطاهر لبيب [وآخرون]، **المجتمع المدني** (تونس: نشر رابطة حقوق الإنسان، فرع حمام الأنف، ١٩٩٠).

(٧٢) هذا ما يذهب إليه، مثلاً، عبد القادر الزغل في دراساته عن الحركة الإسلامية في تونس.

(٧٣) في ما يتصل بتونس، انظر مثلاً: محمد الفاضل بن عاشور، **تاريخ الحركة الأدبية والفكرية في تونس** (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢).

(٧٤) بعض الأحزاب والحركات كانت لها مطالب «الديمقراطية الاجتماعية»، بل وكان التوجه «الاشتراكي» للبعض منها يشير إلى «ديمقراطية شعبية»، كما كان الحال في الجزائر، مثلاً. في المغرب الأقصى كان هناك تنوع في الأحزاب، منها من رفع الشعار الديمقراطي. انظر: Robert Rézette, *Les Partis politiques marocains*, préface de Maurice Duverger, cahiers de la fondation nationale des sciences politiques; 70. Partis et éléctions (Paris: A. Colin, 1955).

لكن التنوع والاستثناءات لم تؤدّ إلى تعديل العلاقة بالزعامة أو الحكم الملكي الذي يستمد شرعيته من براديغم عريق. عبد الله العروي رأى، فعلاً، أنه لا شيء في تاريخ المغرب ـ من ١٩١٢ إلى ١٩٥٦ ـ يعارض استخلاصاته المتعلقة بسيطرة «المخزن» (على حساب الزاوية والقبيلة) وسيطرة «الخاصة» القديمة و«العلماء» المحتجين و«السلفيّة» كايديولوجيا. هذا نتج منه «دور» له تاريخ طويل وضعت نفسها في خدمته العناصر الجديدة: فكر، قوى اجتماعية، أشكال تنظيمية، وسائل اتصال... الخ. =

الحركات الوطنية مبدأ الحرية المدنية والسياسية كمطلب شعبي أو نخبوي. وما كان يرد في خطاب الزعماء من ليبرالية أو ديمقراطية (برلمانية) إنما كان من قبيل توجيه الخطاب إلى المستعمر. وعلى كل، فقد بيّنت التجربة أن من كانوا يوجهون الخطاب «الديمقراطي» إلى المستعمر قلبوه تماماً في اتجاه شعوبهم، حالما حكموها.

رابعاً: الديمقراطية الإخضاعية

مهّد الاستعمار في القرن التاسع عشر لتدخُّله بفرض «الحريات». وها أن العرب، اليوم، يجدون أنفسهم ينالون مزيداً منها، ولكن دائماً «رغم أنوفهم» - على حد تعبير الكواكبي. في هذه الأثناء، تم التخلي عن آليات استعمار مباشر تنوعت وارتفعت تكاليفه. لذلك تغيّرت هذه الآليات وبقي ما يناسب الاستغلال من مبادئ «إنسانية». وإذا كانت المصالح الإمبريالية أمراً لا يحتاج إلى أدنى تأكيد، فإن آليات التحكم عن بعد، وما قد يضطر إليه هذا من تدخّل «نظيف» هي موضوع مطروح للبحث والمواجهة ويتطلب من المعنيين به استنباطاً في وسائل الفهم والتحليل والعمل. فلقد أصبحت الإمبريالية حقلاً رمزياً أكثر من أي وقت مضى. لقد تراكمت لصالحها المعارف والتقنيات إلى حد تطمح معه وتسعى إلى تحويل خصوصية ثقافتها إلى كونية. هذه الظاهرة بدأ البعض يتصدى لها في أوروبا ذاتها باعتبار خطر الهيمنة الأمريكية عليها. هناك توجه نحو تأسيس مجتمع دولي عالمي له سلطة إشراف «دولية». وقد واجه أولى صعوباته، ولكن بنجاح، أثناء حرب الخليج. وهكذا كانت أقصى تطبيقاته وأحكامه «عربية»(٧٥).

ظهرت منذ أواسط السبعينيات، رسمياً، المبادرة الغربية لصالح «الديمقراطية» في صيغتها الأمريكية المركزة على حقوق الإنسان في أوروبا الشرقية وفي بلدان الجنوب. أوروبا الشرقية أجابت أو استجابت بالبريسترويكا وما تلاها. بعض بلدان الجنوب التي لم تكن مهيأة لذلك أو «قاصرة» تم التدخل العلني لإعانتها على تغيير سلطتها، وحتى على تعويض رؤسائها ومحاكمتهم - عوضاً منها - عند الاقتضاء. وكان هذا التدخل يخضع لانتقاء واضح بحسب الحالات ومصالح الديمقراطية الغربية. ولقد أبرزت حرب الخليج ازدواجية زعزعت كونية المبادئ الغربية بما أثير حولها من

Abdallah Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912*, textes à = l'appui (Paris: Maspéro, 1977), p. 434.

(٧٥) في الكثير مما قيل وكُتب بمناسبة حرب الخليج عرض للتبريرات التي أوجدتها الامبريالية لكسب حق التدخل (Droit à l'ingérence). هذا «الحق» أصبح يسمح بالتدخل لأي سبب تراه. قد يكون غداً بدعوى إنقاذ المحيط. لكن هل يمكن العكس أن يحدث؟ هل يمكن «في حدود الشرعية الدولية وبأية وسيلة يمكن أن يتدخل المستضعفون إذا ما مست مصالحهم وانتهكت حقوقهم في بلدان القوة؟».

تساؤلات. وقد زاد في الحرج أن أكثر الشعوب العربية تعبيراً عن استنكارها التدخل الأجنبي كانت هي الأقرب إلى التجربة الديمقراطية المطروحة. ريجيس دوبريه ـ الذي وجّه «رسالة مفتوحة إلى الاشتراكيين» في فرنسا، نالت شهرة واسعة وبخاصة في المغرب العربي ـ وصف دهشته أمام خضوع الديمقراطية الفرنسية لمصالح الامبريالية الأمريكية. وقد تساءل: «ألا تعلمون أن الديمقراطيات امبريالية منذ أثينا القديمة ورابطتها البحرية؟ أن تبرر خطأ امبريالياً فادحاً يكون صاحبه ديمقراطياً في بلده، فهذه سفسطائية قديمة قدم العالم. إن هذا التبرير يعني التفكير في السياسة الخارجية كما لو كانت مجرد امتداد للسياسة الداخلية. هذا في حين أن غاية الدول لها قوانينها الخاصة بها. إن الديمقراطية الفرنسية هي التي أبادت مليون جزائري، والديمقراطية الأمريكية هي التي خربت البيئة الفيتنامية، ولمدة قرن كامل. أما إسرائيل فهي ديمقراطية، ولكن ليس لها أقنعة واقية من الغاز تمدّ بها من تستعبدهم من الفلسطينيين (...) يا لها من واجهة للديمقراطية! إن البلدان العربية التي تنفتح للتعددية ولحرية الصحافة كتونس والجزائر والأردن واليمن... الخ هي، تحديداً البلدان التي تثور ضد تدخّلكم، إن من يمدح المجتمع المدني الذي في بلده لا يجوز له أن يسبّ مجتمعاً مدنياً آخر لمجرد أن تعبيراته لا تناسبه»[٧٦]. إن فائدة إبراز هذا البعد الإمبريالي هي في التنبيه إلى أن الدفاع عن الديمقراطية كضرورة محلية يمكن أن لا يغيب عنه الاستغلال الخارجي لهذه الضرورة. ومن شأن هذه المعاينة أنها تدفع إلى العمل ـ بدءاً ـ على أن لا تحمل الديمقراطية العربية، منذ نشأتها، عامل تبعيتها واستغلال أهلها.

لم تنج حقوق الإنسان هي الأخرى من تساؤلات حول سياقها وتوظيفها في هذا الاتجاه[٧٧]. وقد وضعت لها مؤشرات يتم على أساسها تصنيف البلدان بحسب نصيب كل واحد منها. وهناك اتجاه نحو استعمال مبدأ حقوق الإنسان وسيلة للضغط والتهديد، بما في ذلك حجب المعونات، على من لا يحترمها من بلدان الجنوب.

لقد أبرز نقاش «ما بعد الماركسية» أولوية الحرية الفردية على حساب العدالة الاجتماعية. «غاب السؤال عن محدودية ما تعنيه الحريات والحقوق التي أشاعتها الثورة الفرنسية بالنسبة إلى الفقراء والمضطهدين. أما السؤال الجديد فهو في علاقة الدفاع العربي عن حقوق الإنسان بالتمركز الأوروبي وما يتصل به من إرادة في التغريب ومن إمكانية امتداد الاستعمار بطريق جديدة»[٧٨]. في المقابل، هناك في الشمال والجنوب

---

(٧٦) Regis Debray, «Lettre ouverte aux socialistes,» *Le Nouvel observateur*, 14/2/1991, p. 49.

(٧٧) ظهرت عناوين من نوع: «هل حقوق الإنسان امبريالية جديدة»، انظر:
«La Pensée aujourd'hui,» *Le Nouvel observateur*, collection dossiers, no. 2 (1990).

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٧٠.

من يعتبر أن هذه الحقوق تمثّل قيماً إنسانية كونية، بقطع النظر عن مصدرها وعن المصالح المرتبطة بتوظيفها. من هذه الوجهة، يتغلب القول بدفع ثمن الحداثة على القول بالخصوصيات وبالحق من اختلاف الثقافات. ومما يلاحظ ـ على الأقل في الحالة الفرنسية ـ أن «الدفاع عن الثقافات الخاصة ضد «تعفّن» الغرب كان قيمة من قيم اليمين وأقصى اليمين في بداية القرن ومع ازدهار المدّ الاستعماري. اليسار الذي كان متأثراً جداً بـ «المهمة الحضارية» لفرنسا، كان على العكس من ذلك يقول بالاندماج (...)، أما في الستينيات والسبعينيات، فإن النزعة إلى حق الاختلاف انقلبت إلى أقصى اليسار»[٧٩]، كأحد مظاهر النضال المعادي للامبريالية الغربية. هكذا، مثلاً، كان أنصار الثورة الثقافية الصينية يرون فيها رؤية خاصة ومختلفة للحرية. بذلك ظهرت المطابقة بين شعار حقوق الإنسان والنزعة الأمريكية. واليوم، ومن جديد، يتبنى اليمين وأقصى اليمين الاختلاف بين الثقافات، ولكن بهدف الإقصاء ومع طابع عنصري، كما هو الحال في موضوع الهجرة وحماية أوروبا من سكان الجنوب.

على أن صعود شعار حقوق الإنسان وازاه ـ منذ البداية تقريباً ـ رد فعل رفع شعار «حقوق الشعوب». ولعل أبرز مبادرة في هذا الاتجاه هي «الإعلان العالمي لحقوق الشعوب» الذي صدر في الجزائر يوم ٤ تموز/ يوليو ١٩٧٦»[٨٠]. يرى هذا الإعلان في مقدمته، أن العالم الثالث يعيش الأمل والخوف. فهو بعد توصُّله إلى قلب النظام الاستعماري يواجه أشكالاً جديدة من الإمبريالية. لذلك «نعلن أن كل شعوب العالم لها نفس الحق من الحرية، كما لها حق الانعتاق من كل تدخّل أجنبي وحق اعتماد الحكم الذي تختاره، كما لها ـ إن كانت مستعبدة ـ حق النضال من أجل تحررها، وهو نضال لها فيه حق الاستعانة بشعوب أخرى. ولأننا مقتنعون بأن الاحترام الفعلي لحقوق الإنسان يتطلب احترام حقوق الشعوب، فإننا اعتمدنا هذا الإعلان»[٨١].

إن القول بالتوجه الإمبريالي للديمقراطية الغربية قول وارد، إذاً، في الفكر الغربي نفسه. هذه الديمقراطية التي ظهرت في مظهر المنفذ للإرادة الدولية وعن طريق «برلمان دولي» لتأمين المصالح وفرض النمط الليبرالي على صعيد كوني توارت معها طوباويات، وكذلك طموحات كثيرة كانت الشعوب إلى وقت قريب لا ترى لها مصيراً دون تحقيقها. لقد تلقت الشعوب «الرسالة» وفيها فصل نهائي لا تداخل فيه بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية. أما تحرر الشعوب فليس من طبيعة هذه الرسالة ولا بنودها.

---

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٨٠) انظر نص الإعلان مع التعليق والتحاليل في: *Pour un droit des peuples*, avant-propos de Leilo Basso (Paris: Berger-Levrault, 1978).

(٨١) المصدر نفسه، ص ٢٨.

هذه إجمالاً، بعض فصول السيناريو الجديد. أما عربياً فلم يكن ظهر ـ قبل هذا السيناريو وحتى السبعينيات ـ ما يدل بصورة جدية على أن المجتمع المدني كان «يتدمقرط» أو أن أنظمته السياسية كانت تتهيأ لهذا السيناريو. أما ما يؤكد ذلك في الكتابات العربية فهو كثير ـ منذ السبعينيات ـ إلى الحد الذي لا يفيد معه توسيع الأمثلة. نكتفي بذكر ندوة «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي» التي أصدر أعمالها مركز دراسات الوحدة العربية سنة ١٩٨٣. هذه الندوة وما سبقها ـ منذ أواخر السبعينيات ـ لا تكاد تخلو ورقة من أوراقها أو تعقيب عليها من إشارة إلى غياب الديمقراطية أو تأزمها(٨٢). وما يمكن تأكيده هنا هو ما كان يبدو من عجز ذاتي. فالديمقراطية كانت قواها الدافعة إليها معطلة، وكانت ـ لذلك ـ تبدو كأنها تحتاج إلى دفع ما من خارج سياقها الداخلي. وسواء كان هذا الانطباع خاطئاً أو سليماً، فإنه حصل، على الأقل، عند الآخر، فحوّله إلى معاينة ثم إلى «مبرر» لتدخّله. ومهما يكن، فمرة ثانية سيبقى السؤال دون جواب مقنع، كما بقي السؤال عما قبل الاستعمار: لو لم تتدخل الإمبريالية لفرض ما تراه من حريات، فهل كانت الحركية الاجتماعية الداخلية ستفرض حرياتها ذاتياً؟.

إن كان ذلك فأين ومتى وكيف؟ الافتراض الإيجابي: نعم. ولكنه مجرد افتراض(٨٣). ومهما يكن فإن ما لا شك فيه أن الأنظمة العربية ـ مثلما وقع للبعض

---

(٨٢) انظر نصاً أقرب زمناً: محسن عوض، «مستقبل حقوق الإنسان في الوطن العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ١٤، العدد ١٥١ (أيلول/سبتمبر ١٩٩١). وقد أشار الكاتب إلى قلة التزام الأقطار العربية بالمواثيق الدولية الأساسية (السعودية تحفظت حتى على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والصومال صادق تحت التهديد بمنع المعونة) وإلى أن الدساتير المكتوبة مفقودة في أربع دول (السعودية وعُمان وجيبوتي وليبيا) وتعطلت ثلاثة منها (السودان والكويت والبحرين)، إضافة إلى قوانين الطوارئ ونظم الأحكام العرفية وعراقيل التنظيم الحزبي والنقابي وتكوين الجمعيات، . . . الخ. أما تقرير سنة ١٩٩٠ للمنظمة العربية لحقوق الإنسان ـ كما لخصه الكاتب ـ فليس فيه ما يعدل أو يهوّن من هذه الصورة.

(٨٣) للمقارنة، فإن أوروبا الشرقية بدأت تضع أسئلتها عن ماضي مجتمعها المدني. وما يغلب في الإجابة هو أن المجتمع المدني فيها هو الآن جنيني، وفي مرحلة ما بعد الكليانية، باعتباره لم يظهر ـ هنا أيضاً ـ إلا في السبعينيات (فالأدبيات الماركسية تربطه عادة بالمجتمع البرجوازي)، الاختلاف هو حول ما قبل ظهور الأنظمة الشيوعية: البعض يرى أنه كانت ـ مع اختلاف الدرجة حسب البلدان ـ إرهاصات مجتمع مدني ذي توجه ليبرالي، وبالتالي فإن ما يحدث اليوم هو «بعث المجتمع المدني». ورغم تأخر روسيا التي يرى البعض أنها لم تعرف نهضة في تاريخها قبل ثورة تشرين الأول/اكتوبر فإن البعض يرسم (مثل سولجنسيتين في رواياته) مجتمعاً كان يتجه نحو نمط غربي من الحداثة ونحو التخلص من الطابع «الشرقي» الذي ساهم في تأخره عبر القرون. انظر مثلاً: Miklos Molnar, *La Démocratie se lève à l'Est: Société civile et communisme en Europe de l'Est, Pologne et Hongrie*, publications de l'institut universitaire de hautes études internationales, Genève (Paris: Presses universitaires de France, 1990).

منها قبيل الاستعمار ـ خضعت، بدرجة أولى، لضغوط خارجية (تقول عنها، تعميماً وتهويناً، إنها معطيات عالمية) دفعتها الآن في اتجاه الاعتراف بالحقوق المدنية والسياسية وبضرورة الحل الديمقراطي للمسائل وبالمسار الديمقراطي نحو الخروج من التخلف.

خامساً: الديمقراطية ما قبل المدنية

القول بأن المجتمع العربي، في جملته، لم يتوصل إلى صياغة الديمقراطية وفرضها كمطلب اجتماعي حتى وصلته كمطلب امبريالي، قول لا يهمل ولا يتناسى ما قامت به «القوى الديمقراطية» ومنظمات الدفاع عن حقوق الإنسان في البلدان العربية، كما لا يقلّل من شأنه وتأثيره. فهذه القوى والمنظمات تقدم وعيها وتطور عملها بالخروج عن براديغم الطاعة الفقهي والسياسي وبالتصدي للهيمنة الأجنبية في آن واحد. لكن هدفها الديمقراطي ـ تحديداً ـ حديث نسبياً (بالنسبة إلى القوى التقدمية، عموماً، التي لها تاريخها وتقاليدها). فهي إجمالاً، تنتمي إلى مرحلة ما بعد عام ١٩٦٧ وبداية السبعينيات، مع ما تم لها من دفع ـ في بعض الأقطار ـ بفعل النقاشات والتخوّفات التي أثارها صعود حركات الإسلام السياسي. أما التركيز على المطلب الديمقراطي ـ منذ عقد واحد ـ فقد تناسب، في ظروف عالمية جديدة، مع تراجع الراديكاليات التغييرية لصالح الايديولوجيا الليبرالية. لذلك أكدت صياغة المطلب الديمقراطي الجوانب السياسية المؤسسية والقانونية دون البعد الاجتماعي. ومعلوم أن الخطاب الغربي حول الديمقراطية وحقوق الإنسان أصبح، ومنذ ذلك الوقت، يعترف بهذا المطلب الجديد لشعوب بلدان الجنوب، مع تضخيمه عند الحاجة.

أما الجماهير العربية فكانت لها «انتفاضات» هنا وهناك، ولكنها في مستوى المطلب الديمقراطي لم تخرج عن «الله ينصر من أصبح»! طبعاً، لذلك أسبابه. هذا بديهي. ولكن ما في وجدان الجماهير العربية ووعيها بقي ـ على رغم كل المزايدات في أمره ـ لغزاً منغلقاً ومحيّراً. وقد ذهب الكثير ضحيّة المراهنة على حله وتفجيره. لقد بدت هذه الجماهير ـ على رغم فوارق الظروف ـ كأنها امتداد لـ «عامة» القرون الوسطى في علاقتها ببراديغم الطاعة. لذلك ليس غريباً ولا مفاجئاً أن تكون الحالات التي تحركت فيها تحركاً جماهيرياً كانت باسم طاعة أخرى: طاعة الله(٨٤).

إن ما يستحق هنا عناية خاصة هو احتمال ظهور ديمقراطيات عربية بلا مجتمعات مدنية. وهي ظاهرة أقرب إلى الاستثناء. فالمفروض أن ما لا يحتاج إلى مجتمع مدني هو ما ليس ديمقراطياً من التحولات والانقلابات. لذلك يمكن التساؤل عما إذا

---

(٨٤) خلال انتخابات كانون الأول/ديسمبر ١٩٩١ التشريعية في الجزائر، ظهر شعار محتواه أن من لا يصوّت للإسلاميين سيذهب إلى جهنم.

كان ما هو مطروح في بعض الأقطار العربية يمكن أن يكون انتقالاً ديمقراطياً (فما هي، إذاً، وسائله) أو انتقالاً (لاديمقراطياً) نحو الديمقراطية أو انتقالاً ما بعد كلّياني (Post-Totalitarisme)، لا نعرف حتى الآن منطقه؟ الأسئلة لا تنتهي وكثيراً ما تحيل على أسئلة قديمة حول طبيعة الديمقراطية. على أن الهدف من إثارتها في الوضع العربي هو اختزال محنة الخيبة! فإذا كان بالإمكان وضع السؤال في حينه (وهو الآن: كيف تنجح التجربة؟) فهذا أكثر مردوداً فكرياً وعملياً من وضعه بعد ضياع فرصته (فيكون كالعادة: لماذا لم تنجح التجربة؟). إن المشروع الديمقراطي العربي تطير له القلوب والأفكار فرحاً كما يطير العطشان إلى قطرة ماء في صحراء! ولكنه ـ ورغم هذا العامل النفسي ـ ما يزال فرصة نادرة لوضع أسئلة تزيد الفهم حقاً ولاقتراح أجوبة متنوعة ـ فكرياً وسياسياً ـ دون المرور السريع إلى الإطلاق، وبالتالي دون إدراج المشروع، سريعاً، في براديغم الطاعة المحلية والعالمية. إن المقترح هو فهم الظاهرة الناشئة قبل اعتماد مبدأ «ستون سنة من ديمقراطية جائرة أصلح من ليلة بلا ديمقراطية!».

إن المشروع ـ لأنه مشروع ـ لا يسمح بأكثر من فرضيات حول احتمالات في هذه الحدود وحسب، تبدو أن لبعض التخوّفات ما يبررها. ومأتى هذه التخوفات هو ـ بحسب الحالات ـ غياب أو عجز المجتمع المدني الذي كان بالإمكان التعويل عليه في تحديد البدائل والصيغ والحسم فيها، وبالتالي في أن يحول دون قيام «ديمقراطية» باسم المجتمع المدني أو ضد المجتمع المدني.

الاحتمال الأول هو أن يتواصل تدخُّل العامل الخارجي في اتجاه ما يمكن أن نسميه مقاولة فرعية للديمقراطية (Sous-Traitance). إن المشروع الديمقراطي بقدر ما تبيّن ضعفه كمطلب اجتماعي في التاريخ العربي تبينت قوته كطلب امبريالي جديد. وقد بدا هذا الطلب الجديد وكأنه ـ في الوقت نفسه ـ عرض للمزاد العلني السياسي. هناك إقبال عليه في صيغة من الامتثال توحي بأدوار التنفيذ (مع مرونة الإجراء المحلي واعتبار الخصوصيات) أكثر مما توحي بالقناعة التي لا تاريخ لها. من هذه الوجهة، لن تفقد بعض أدبيات التبعية جدواها من حيث جوهرها. والسؤال الذي كان مطروحاً عن إمكانية التنمية التابعة وحدودها وما وازاه من تأكيد القطيعة، ثم على «فك الارتباط»، سؤال مستعاد، ولو بدا أن الواقع التجريبي قد محا بعض عناصر الإجابة القديمة عنه. ومهما كانت الرؤى والمقاربات، فإن سؤالاً أساسياً لا مفر من مواجهته: هل يمكن، وفي أية حدود يمكن الحديث عن ديمقراطية المجتمع الذي لا يملك استقلالية الاختيار والقرار في ما هو مصيري بالنسبة إليه؟[٨٥].

(٨٥) إن أسئلة من هذا النوع تبدو «مفرطة». لذلك، وبما أن العربي (بمن في ذلك الباحث) يحتاج، في العادة، إلى تبرير سؤاله بما يماثله في الفكر الغربي، فإن الإشارة هنا «واجبة» إلى أن السؤال نفسه الذي =

الاحتمال الثاني، وهو ليس بديلاً، بل وجهاً ثانياً للأول، هو أن يتركز المشروع الديمقراطي في مشروع إنقاذ ذاتي للسلط والنخب. كل التحاليل المعروفة كانت تلتقي في القول بفشل الأنظمة العربية في إنجاز المشاريع التي طرحتها على نفسها ورفعت شعاراتها، سواء كانت تنموية أو تحريرية أو وحدوية. تلتقي كذلك، وبذلك، في غياب مصادر الشرعية، مضافاً إليها، منذ سنوات، غياب الديمقراطية. إذا كان هذا، فإن المشروع الديمقراطي يكون أتى في وقته لإنقاذ هذه الأنظمة. هذه الديمقراطية الإنقاذية هي - في هذه الحالة - ديمقراطية تسيير الأمر الواقع بإجراءات جديدة. ونظراً إلى أن وضع المجتمع المدني لم يسمح بأن يتم اختيار النمط الديمقراطي ديمقراطياً، فإنها تتخذ شكل «الهدية». وواضح أن الحديث العربي الرسمي عنها لا يقدمها في شكل تنازلات لضغط المطلب الاجتماعي. أقصى ما يقال إنها أصبحت نمطاً مناسباً «يستحقه» وعي الشعب. أما مفهوم المجتمع المدني، فإنه يستعمل كفضاء للإقصاء في اتجاه الخارج أو الداخل: للعزل أو للضم في وحدة «الحظيرة الوطنية». وفي الحالتين يتساوى الناس في اللامشاركة.

على أن الإنقاذ الذاتي ليس محصوراً في السلطة السياسية الحاكمة. فالنخب السياسية والفكرية التي لم تساهم نزعتها المونوبولية في مجال القضايا والأهداف في تطوير الحوار بينها ولا في تعميق الجدلية بينها وبين السلطة، فقدت هذه المونوبولية بسرعة بعد أن تهاوت مرتكزاتها. لذلك فالمشروع الديمقراطي جاء أيضاً بالنسبة إليها في وقت حرج ومناسب. إنه يسمح لها، على الأقل بتعديل الرؤى والمواقف «تماشياً» مع المعطيات الجديدة، أي التخلي أو التراجع بـ «شرف». والملاحظ عموماً، أن تراجع بعض المرجعية أو فشل بعض التجارب أفضى إلى شيء من المطابقة بين ذلك وبين الأهداف التي قامت من أجلها. وكأن هذه الأهداف قد تحققت أو لم يعد في تحقيقها جدوى. يضاف إلى ذلك ما قد يمثله الإقبال على المشروع الجديد من عوامل الحراك الاجتماعي والسياسي(٨٦). وهو أمر يدفع بعض شرائح النخب إلى مقاولات ديمقراطية قد لا تخلو من طابع بيروقراطي جماعي أو من طابع الصفقات الفردية.

= وضعته ورقة عمل «المنتدى العالمي حول الثقافة والديمقراطية» الذي نظّمته اليونسكو في براغ من ١٤ إلى ١٦ أيلول/سبتمبر ١٩٩١. وقد كان الهدف من هذا اللقاء «تجديد التفكير حول طبيعة الديمقراطية». وبصورة عامة، فإن الفكر الغربي يضع الآن أسئلة جديدة حول الديمقراطية دعت إليها التغيرات الوطنية والإقليمية والعالمية: تغيرات أوروبا الشرقية، الوحدة الأوروبية ومسألة المواطنة، وكذلك التعدد والاختلاف الثقافي الأوروبي، صعود اليمين المتطرف والموقف منه، الهجرة... الخ.

(٨٦) الحديث عن هذه العوامل قديم متواصل. انظر مثلاً: Jan Waclav Makhaïski, *Le Socialisme des intellectuels,* textes choisis, traduits et présentés par Alexandre Skirda, points. Politique; 102 (Paris: Seuil, 1979), et George Konrad et Ivan Szélenyi, *La Marche au pouvoir des intellectuels: Le Cas des pays de l'Est* (Paris: Seuil, 1979).

الاحتمال الثالث، وقد بدأ يتأكد، هو المقايضة المعكوسة: جرّبنا مشاريع بلا ديمقراطية، فلنجرب الديمقراطية ولو من دون مشاريع. والدافع إلى مثل هذه المقايضة السريعة نفسي قبل أن يكون نتيجة تأمل في المسألة الاجتماعية. السجين لا يفكر في ما وراء باب سراحه. من هذه الوجهة النفسية لا يفاجئ مظهر من امتد له تاريخه بالاستبداد وهو يستفيق على ناقوس الديمقراطية، فيترك من أجلها كل غالٍ ونفيس. لقد تراءت له الديمقراطية، في ومضة عينه، شرطاً أولياً لكل شيء وعلة للكون. قد تكون كذلك. ولكن من أين له الحجة فيه؟ قد يكون التعريف بالنفي ممكناً (معرفة ما ليس ديمقراطياً، بالتجربة)، ولكن من أين معرفة ما هو ديمقراطي حقاً؟ ثم ألم تكن المبادئ والأهداف التي يتخلى عنها الآن أو يؤجلها هي الأخرى شرطاً أولياً وعلة وجوده قبل أن تصبح في كتابات من روجوها «أساطير» تتهاوى؟ في مقدمة كتاب، **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، تم تلخيص «المطالب التاريخية الكبرى للأمة العربية»، فكانت ـ قبل سنوات قليلة ـ كما يلي[٨٧]:

- ـ الديمقراطية في مواجهة الاستبداد.
- ـ العدالة الاجتماعية في مواجهة الاستغلال.
- ـ الوحدة العربية في مواجهة التجزئة.
- ـ الاستقلال في مواجهة الهيمنة الأجنبية والمشروع الصهيوني.
- ـ التنمية المستقلة في مواجهة النمو المشوه والتبعية.
- ـ الأصالة الحضارية في مواجهة التغريب والمسح الحضاري.

أن تكون هذه المطالب الكبرى «تاريخية»، فهذا صحيح، في ما عدا الديمقراطية، التي أصبحت مطروحة ونالت الأولوية، ولكن دون تاريخ. أما المقايضة، فإن وضع المجتمع المدني يستسيغها ويساعد عليها: فالمبادئ والأهداف التي كانت النخب السياسية والفكرية تردد شعاراتها لم تكن ترسخت فيه إلى الحد الذي يدفعه إلى التمسك بها وإلى رفض التنازل عنها. هل يمكن دفع القياس إلى أقصاه والتساؤل، إذاً، عن إمكانية التنازل، يوماً، عن «المطلب» الديمقراطي في مقايضة معكوسة من جديد؟ إن القياس ليس على ما قد يبدو من الإفراط: أثناء حرب الخليج

---

(٨٧) انظر قائمة المطالب في: سعد الدين ابراهيم، «مقدمة،» في: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٤).

لم يكن هناك حديث عن البسماركية فحسب، بل لامس الحديث الدكتاتورية الانعتاقية مقابل الديمقراطية الإخضاعية[٨٨]. ولقد كان هذا الحديث أغلبه في الأقطار الأقل تأخراً عربياً في مجال الحريات والتعددية. والمهم هو الدرس: إمكانية أن يتبدل، من جديد، ترتيب «المطالب التاريخية الكبرى للأمة العربية». وقد يكون هذا في لحظات استثنائية وحاسمة، كما قد يكون بعد عجز ديمقراطية لامدنية على حل ما هي بصدد تغطيته ـ مؤقتاً ـ من مسائل عويصة.

سادساً: الديمقراطية الأخرى

قد تبدو الصياغة مدفوعة إلى أقصاها. والسبب **الأول** هو التركيز على المنظومة التي طاولت فغلبت. أما السبب **الثاني**، فالتركيز على المحصلات: المبادرة، قديماً وحديثاً، لم تجد من يدفعها نحو التراكم ـ أو القطيعة ـ في اتجاه تحويل مبدأ الحرية إلى مطلب يحمله الفعل الاجتماعي. وقد نتج من هذا التركيز غياب ما قد يكون من أبعاد الحرية المدنية والسياسية في حركات تغييرية لا يبدو هذا النمط من الحرية مصدراً أو مرجعاً أساسياً لأهدافها وشعاراتها المعلنة، كما نتج منه إبراز واضح لصعوبات المشروع الديمقراطي. كان بالإمكان اتخاذ أيسر الطرق التي تحددها العودة منها بالإضاءات «المشرقة» في تراثنا. فضّلنا خلاف ذلك، مع وعينا بما خرج عن المحصلة من استثناءات مضيئة في حد ذاتها، ولكنها لم تكن ذا أثر بارز في تعديل براديغم الطاعة أو في الحد من تراكم الاستبداد أو في صنع الحريات والديمقراطيات قبل أن تفرضها المصالح الأجنبية بصيغ وأشكال تناسبها. ومن الواضح أن الحديث عن عرب اليوم ـ وهم مختلفون أوضاعاً وتطوراً ـ مركّز على من هم في وضع تقبُّل للمشروع الديمقراطي. أما الآخرون، فإن الحديث عنهم يتوقف (أو يفترق) مع انتهاء الحديث عن براديغم الطاعة وتراكم الاستبداد. والبعض منهم لا تحتاج معهم مصالح الإمبريالية إلى تمهيد ديمقراطي.

هناك استثناء عربي معاصر يستحق الوقوف عنده: المجتمع الفلسطيني. فالمجتمع المدني فيه يتأسس خارج فضاء أو فراغ الإقصاء المتبادل مع الدولة. ثم ان نسيجه الفكري والايديولوجي السياسي متنوع المصادر والتوجهات بصورة تدعو إلى حد أدنى من التعامل الديمقراطي كضرورة للفعل. هذا ما لم يتوفر في حركات التحرر الوطني العربي، التي كانت في الجملة ذات ثقافة موحدة، في مستوى الزعامات، على الأقل.

---

(٨٨) انظر: الطاهر لبيب، «مثقف الأشهر السبعة،» في: عبد الجليل البدوي [وآخرون]، **حرب الخليج ومستقبل العرب: حوار ومواقف** (تونس: دار سراس للنشر، ١٩٩١).

وقد استفادت المقاومة من ذلك في نسج علاقات مشاركة لا تتنازل عن صياغة وعيها في «مجتمع مفتوح»[٨٩].

إن ما يخترق كل المعاينات والفرضيات والتساؤلات هنا ـ وإن بدت سداً للآفاق ـ هو الأمل الضمني (الخائب، حتى الآن) في أن تتحول الحريات إلى مطلب اجتماعي حقيقي: أن يحمّلها الفعل الاجتماعي، وعياً وتعبيراً وعملاً. وإذا تعمدنا تنويع التساؤلات، فذلك لأن المشروع الديمقراطي قد يفقد «الديموس» ولا يبقى فيه غير «الكراتوس»[٩٠]. ريفارول ـ الذي عايش الثورة الفرنسية ـ له قولة شهيرة: «هناك حقيقتان لا يمكن الفصل بينهما أبداً في هذا العالم: **الأولى** أن السلطة للشعب، **والثانية** أنه على الشعب أن لا يمارس هذه السلطة أبداً». ليس التساؤل، إذاً، رفضاً لما قد يحصل بالديمقراطية، بل تنبيهاً إلى ما قد يبطل بها...

إن الديمقراطية الغربية نفسها تزايدت اليوم أسئلتها حول طبيعتها وآفاقها، بعد أن تراجع خصمها الرسمي الذي كانت تكتسب بعض قوّتها الايديولوجية والسياسية من وجوده ومن مآخذها عليه. ثم إن هذه الديمقراطية مهددة من الداخل بما تفرزه من حركات متصاعدة قد تضطر إلى إقصائها، وبالتالي إلى الدخول في مرحلة متأزمة تنكشف فيها بعض تناقضاتها وصعوباتها.

لا «وصفة» هنا للديمقراطية الأخرى؛ انها متروكة لنضج الفعل الاجتماعي في صيرورة تحرره واستقلاله في مجتمع مدني قاعدي، ومع نخبة فكرية وسياسية تحديثية جديدة قد تبدع فتختصر الطريق إلى مناعة القوة الديمقراطية. هناك، فقط، «قفلة» يفضي إليها كل ما ورد في هذه الورقة: الديمقراطية، كحرية، لا تكون كذلك إلا بخروجها عن طاعتين: الطاعة التي تركها السلف واستفاد منها التاريخ العربي في مراكمة استبداده، والطاعة التي فرضها الإخضاع الأجنبي واستفاد منها تاريخه في مراكمة استغلاله.

إن طاعة السلف لا تحتاج إلى توضيح طبيعتها، لأنها ـ باعتراف وإصرار منها ـ وضّحت ذلك بنفسها: الحكم للّه وليس للشعب، كل التأويلات والتفريعات هي تنويعات إجرائية لتطبيق هذا المبدأ المتماسك. أما طاعة الإخضاع الأجنبي فهي «حتمية جديدة» لا نرى إمكانية أن يستقل فيها المطلب الديمقراطي، وبخاصة مع المسلسل العربي: من الهزيمة إلى التطبيع فالاستسلام. إن الامبريالية لا يصل تناقضها إلى الحد

---

(٨٩) انظر: أحمد عبد الهادي، «مجتمع الانتفاضة،» (أطروحة دكتوراه، جامعة تونس ١، تونس، ١٩٩١).

(٩٠) Demokratia = demos - kratos.

الذي تكون فيه ديمقراطية في هيمنتها. هذا حد الانتفاء. وهي ليست من طبيعتها أن تترك للصيرورة الديمقراطية استقلالية التطور، محلياً، إلى حد التعارض مع مصالحها: ما عسى يكون موقفها لو صادف أن ما تدافع عنه اليوم وترفع شعاره يتحول إلى ديمقراطية أخرى، تدفع نحو رفض هيمنتها واكتساب القوة العربية؟ ما عسى يكون موقفها لو اتسعت حقوق الإنسان العربي إلى حقوق الشعب العربي؟

إن النزوع إلى التخلص من «الحتمية» ـ وهذا أمر مفروغ منه ـ لا يتضمن احترازاً من الديمقراطية في حد ذاتها، بما في ذلك الديمقراطية الأمريكية، تحديداً (وليته يكون لبعض العرب بعض منافعها). الاحتراز هو في ما استوعبته هذه الديمقراطية من آليات الظاهرة الإمبريالية. لذلك، وعوضاً من اعتماد المشروع الديمقراطي في صيغته وإجراءاته «الحتمية»، أليس بالإمكان اعتباره واغتنامه كسياق محفز ومناسب لديمقراطية أخرى تكون محصلة الفعل الاجتماعي العربي؟ هذا هو السؤال قبل أن ينغلق براديغم الديمقراطية عليها، فينغلق باب الاجتهاد فيها. لقد رأى طاغور أنه «إذا أغلقت كل أبواب الخطأ، فإن الحقيقة تبقى خارجها».

القســم الثالــث

مستقبل الديمقراطية... عربياً



الفصل الحادي عشر

منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية[*]

برهان غليون[**]

على الرغم من المكانة المتعاظمة التي بدأ مفهوم الديمقراطية يحتلها في الأدبيات السياسية العربية منذ أكثر من عقد، لا تزال الدراسات المعمقة والعلمية في هذا الموضوع محدودة، إن لم نقل معدومة، في الوطن العربي. تسري هذه الملاحظة على ميدان العمل النظري المتعلق بدراسة طبيعية الحركة الديمقراطية والمطالب الديمقراطية المتنامية، كما تسري على ميدان الممارسة العملية وتحليل السياسات الجديدة التي يتم تطويرها اليوم في العديد من الأقطار العربية من قبل الحركات السياسية والحكومات التي تسعى إلى التأقلم مع ما ينبغي أن نسميه سيطرة المناخ الديمقراطي على الصعيد العالمي.

وتقتضي بلورة منهج ناجح لدراسة المسألة الديمقراطية في المنطقة العربية الإجابة عن بعض الأسئلة أو التساؤلات الأساسية، وفي مقدمتها تحديد الدافع لدراسة الديمقراطية اليوم في الوطن العربي، والأغراض التي تتوخاها مثل هذه الدراسة، والتعريف الإجرائي، أي المعتمد في البحث، للديمقراطية.

(*) نشر في: المستقبل العربي، السنة ١٩، العدد ٢١٣ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٦)، ص ٣٧ - ٥٣، وهو في الأصل جزء من «مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية» الذي يتخذ من أكسفورد مقراً له. انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

(**) مدير مركز دراسات الشرق المعاصر، وأستاذ علم الاجتماع السياسي - جامعة السوربون.

أولاً: الدافع إلى البحث في الديمقراطية

من الأسئلة الكثيرة التي تطرح على كل من يهتم بالديمقراطية في الوطن العربي اليوم سؤال مهم لا يمكن القفز عليه، وهو هل تشكل الديمقراطية أولوية من أولويات السياسة العربية؟ وبأي معنى هي كذلك؟ هل تنبع أولويتها من أنها أصبحت مطلباً رئيسياً وشاملاً لدى جميع أعضاء المجتمعات العربية، أو لدى أغلبيتهم على الأقل، أم أنها تشكل مدخلاً إلزامياً إلى مواجهة الأولويات الأخرى؟ وهل هناك حاجة بالفعل إلى الديمقراطية، أم أن الحديث المتواصل عنها يهدف إلى التغطية على الحاجات الحقيقية، ويساير نزعة عالمية لتحويل شعار الديمقراطية إلى عقيدة هيمنة دولية؟ وهل هناك فرص تاريخية موضوعية لتحقيقها؟ أم أن الكلام عليها جزء من الطوبى والحلم بنظام وقيم وسلوكيات ليس هناك أي أمل بالوصول إليها؟ باختصار ما هي شرعية الحديث عن الديمقراطية اليوم في الأقطار العربية؟

من البداية نقول إن شرعية البحث في الديمقراطية في الوطن العربي لا تنبع من مسايرة نزعة دولية سائدة، كما أنها لا تقوم على أي اعتقاد بأن مبدأ الحرية وقيمها أصبحت مطالب الأغلبية في المجتمعات العربية. فالديمقراطية التي تتحدث عنها المؤسسات الدولية هي جزء من استراتيجية الهيمنة والاحتواء العالمية. والأولويات التي تخضع لها أغلبية الطبقات في البلدان العربية لا تزال تتراوح بين تحقيق الحاجات الأساسية، بما تتضمنه من عدالة وإعادة توزيع للثروة ومن تحقيق المطالب الوطنية، بالمعنى القطري وبالمعنى القومي معاً. ومن هذه المطالب إيجاد حل متوازن للنزاع العربي ـ الإسرائيلي، يضمن الحقوق الفلسطينية والعربية معاً، ويحصن الوطن العربي أمام تفاقم هيمنة التحالف الإسرائيلي ـ الأمريكي، ومنها أيضاً بلورة خطط ناجحة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية. إن شرعية الحديث عن الديمقراطية تنبع هنا من الاعتقاد الأول بأن نقطة الانسداد الرئيسية في مسار تحقيق المجتمعات العربية لأهدافها الاجتماعية والوطنية والأمنية، بما في ذلك بناء علاقات التضامن والتعاون والتكامل بين بلدان المنطقة، تكمن في طبيعة السلطة القائمة وبنيتها الراهنة. فهي مستمدة إذاً من إرادة الإصلاح والتجديد والتطوير السياسي التي يتوقف عليها مستقبل التطور العربي نفسه. وعندما نتحدث عن إرادة الإصلاح، فنحن نعني في الوقت نفسه طبيعة هذا الحديث في الديمقراطية، وطبيعة القوى المحدودة التي يمكن أن تدرك أهمية المدخل الديمقراطي لمواجهة تحديات النمو والتطور في البلدان العربية. وليس من الصعب على المراقب السياسي أن يلاحظ اليوم أن المعارضة الرئيسية للنظم القائمة ليست ديمقراطية النزعة. بيد أن غياب التوجه الديمقراطي عنها لا يعبر بالضرورة عن قيمة استثنائية بقدر ما يعكس نقصاً سياسياً في هذه المعارضة نفسها. إن الديمقراطية

تطرح هنا باعتبارها محاولة لبناء قاعدة جديدة في التعامل بين الأطراف الاجتماعية والسياسية المتنازعة في الساحة العربية، تقطع مع قاعدة التسلط والهيمنة واحتكار السلطة والرأي والقرار أو مصادرة حقوق وإرادة المواطنين، بل إعاقة مسار تكوين المواطنية والدولة الوطنية معاً. وبوصفها كذلك فهي ليست بديلاً من أي برنامج وطني أو اجتماعي. وهي لا يمكن أن تدعي تقديم أي حل للمشاكل العميقة التي تنخر المجتمعات العربية، بقدر ما تطمح إلى خلق مناخ وسلوك عام وقاعدة قانونية وأخلاقية في التعامل بين الأطراف والبرامج المتنازعة. إنها مطروحة هنا كإطار لتقويم السياسة لا كسياسة بديلة.

ولذلك لا يضير المنادين بتطبيق القاعدة الديمقراطية أو الديمقراطية كقاعدة سياسية، أن لا تكون الغالبية الساحقة من السكان مدركة بعد لأهمية مثل هذه القاعدة في تجنيب البلاد مخاطر الحروب الأهلية. وذلك أن من طبيعة نظام احتكار السلطة والثروة والكلام أن يدفع، بقدر ما يقوم بتعميق التناقضات، **إلى أن تكون المعارضة الفعالة مشابهة له في الطبيعة والصورة.** فلا يمكن إدراك مشروعية الحديث عن الديمقراطية والعمل من أجلها إلا من منظور الخروج من دوامة الاستبداد والاستبداد المضاد، أي من منظور كسر الحلقة المفرغة، وبناء أساس جديد للعلاقات الوطنية. ومن هذه الزاوية، تشكل الفكرة الديمقراطية أساساً لحركة تغييرية وإصلاحية تتجاوز في غايتها الأهداف الاجتماعية القطاعية للفئات المحرومة. إنها تعبر عن البحث عن أفق جديد للعمل والممارسة السياسية والوطنية. وهي تعبير عن إرادة سياسية لا تكريس لواقع قائم أو تبرير له. وهذا يعني أنه ولو كان محتوى الديمقراطية السياسية وتعريفها مسبق التحديد، فإن مضمونها الاجتماعي والعقيدي ليس محدداً مسبقاً، ولكنه مرهون بطبيعة القوى الاجتماعية والفكرية التي ستدخل في معركة الديمقراطية وتخوض غمارها.

ثانياً: أغراض الدراسة

من الواضح أن هذه الدراسة ليست من النوع النظري، فهي لا تقصد إلى بناء نظرية جديدة في الديمقراطية انطلاقاً من دراسة التجربة العربية، وهو أمر مستحيل في إطار حصر الدراسة في منطقة إقليمية أو دائرة حضارية واحدة ومتميزة على كل حال. كما أنها لا تهدف إلى التحقق من صدقية نظرية علمية معينة، ومن باب أولى إلى تأكيد صدقية عقائدية أو فكرة سياسية معينة. وهي لا ترمي أخيراً إلى تحليل نظام ديمقراطي عربي قائم وفهم آليات اشتغاله وخصوصيته بالمقارنة بالنظم الديمقراطية الأخرى القائمة في العالم.

إن الأغراض الرئيسية لهذه الدراسة هي الكشف عن الأمور التالية:

١ ـ أسباب تعثر الديمقراطية في المجتمعات العربية.

٢ ـ العوامل المادية والمعنوية التي يمكن أن تساهم في تحول النظم السياسية العربية الراهنة نحو الديمقراطية، أو في تجاوزها في اتجاه تحقيق التحول الديمقراطي بشكل عام، أو بهدف الوصول إلى خلاصات تحدد نمط الإصلاحات والتعديلات الضرورية في مستوى الدولة والقوى الاجتماعية والثقافة السياسية حتى يمكن السير بالنظم السياسية العربية الراهنة نحو الديمقراطية، أي أن على الدراسة أن تجيب عن السؤال التالي: كيف يمكن تطوير المسيرة الديمقراطية في المجتمعات العربية؟ ولا ينفصل تحقيق مثل هذا الهدف عن تكوين وعي علمي، أي واقعي وعملي وصحيح، بقضايا التحول الديمقراطي العربي.

ثالثاً: المفهوم النقدي للديمقراطية

من الواضح أن البحث في الديمقراطية لا يهدف هنا إلى الكشف عن المضمون الأخلاقي الذي جعل الحرية قيمة أولى في الحياة السياسية للمجتمعات البشرية، كما أنه لا يهدف إلى تفسير العوامل التاريخية التي سمحت بالانتقال من مفهوم السلطة المطلقة الدينية أو المدنية نحو مفهوم المشاركة الشعبية وتقرير مبدأ المواطنية. فالديمقراطية التي تبدو لنا في متناول اليد بالنسبة إلى المجتمعات البشرية الراهنة كافة، كانت بالتأكيد ثمرة ثورة أخلاقية، أقصد في مستوى القيم الاجتماعية، وثورة سياسية تمس رؤية المجتمعات لمبررات اجتماعها ووجودها المشترك، كما تشمل رؤية الفرد لدوره ومكانته وموقعه في تقرير مصير هذا الاجتماع السياسي. لكن ما كانت تحتاج ولادته إلى ثورة وطفرة تاريخية في القرون الماضية، أصبح من الممكن اليوم عن طريق النقل والتعميم البسيط. فلا يختلف أمر الديمقراطية في هذا المجال عن أمر الصناعة التي ولدت في سياق مخاض الرأسمالية الصعب والمعقد قبل أن يصبح من الممكن ببساطة نقل تقنياتها وشروط توطينها إلى المجتمعات كافة. بيد أن الحديث عن تبلور مفهوم تاريخي للديمقراطية ينبغي ألا يدفع إلى النظر إلى الديمقراطية كما لو كانت نموذجاً نظرياً جاهزاً لا يحتاج إلا إلى تطبيقه في الواقع. فكما كانت ثمرة التاريخ لا تزال الديمقراطية تخضع للتاريخ وتتكيف مع معطياته. إن مفهوم الديمقراطية في الأقطار العربية ليس منفصلاً عن طبيعة الطلب الديمقراطي، والجماعات التي تعلنه، والسياقات الجيوسياسية والتاريخية التي تظهر فيها.

فلا يوجد المفهوم أبداً كمفهوم ناجز وجاهز وثابت. ومن وظائف المعجميات أن تظهر تطور المعاني التي يتخذها المفهوم عبر التاريخ وتغير البقاع والأقطار. لكن حتى نمسك بعناصر هذا التطور والتبدل في المفهوم ينبغي أن نتجاوز الكتب من حين إلى آخر ونتحاور مع الأحياء، أي أن نسعى إلى إعادة اكتشافه من خلال استعمال المجتمعات الخاصة لهذا المفهوم، والمقصود هنا المجتمعات العربية. وعندئذ سوف نجد أنفسنا أمام مفهوم حي، أي متغير ومتبدل، يعكس تبدل قيم المجتمعات ومطالبها وشروط وجودها. وهذا المفهوم الحي، المعاش، أي ما تفهمه المجتمعات العربية اليوم، على مستوى النخبات والجمهور العام، من كلمة الديمقراطية، وما يمكن لهذه الكلمة أن توحي لها به، هو الذي يتحكم بوعي المجتمعات السياسي وسلوكها أفراداً وجماعات إزاء ما نسميه المسار الديمقراطي والعمل الديمقراطي والنظام الديمقراطي. ويخطئ من يستهين بتبدل هذا الفهم للمفهوم، أو تبدّل محتوى المفهوم. ويخطئ كذلك من يرفض الاعتراف بهذا التبدّل في المفهوم، ويصر على الرجوع المطلق إلى مفهوم نموذجي تجريدي جامد ينظر إليه كمعيار وحيد للواقع أو كأداة وحيدة ناجحة للبحث والتحليل. كما يخطئ من يعتقد أن هذا التبدل تعبير عن انحطاط وتخلف أو تأخر ثقافي، وأن العمل من أجل تخفيض الأمية الثقافية السياسية كفيل بإرجاع الأمور إلى نصابها. وما ينطبق على مفهوم الديمقراطية النظري ينطبق بالمثل على مفاهيم النظام الديمقراطي والحركة الديمقراطية وما يتعلق بها من قيم وسلوكيات ومقاصد.

ولا يعني هذا غياب أي مفهوم جامع، أي مشترك، أيضاً للديمقراطية، وإلا امتنع البحث العلمي بالمعنى الحرفي للكلمة. المقصود أن المفهوم ليس نظرية جاهزة وناجزة، أي صنماً جامداً، ولكنه بناء حي وأداة متغيرة بتغير الواقع الذي يسعى العقل إلى حل رموزه وتحويله. إن القاعدة المثلى في هذا المجال هي تبني أبسط قبول للمفهوم، على شرط أن لا يخل كما قلنا بجوهره. وفي نظري أن الاصطلاح الأبسط الذي تختفي بعده إمكانية الحديث عن ديمقراطية أو عن ظاهرة ديمقراطية، يتضمن المبادئ الثلاثة التي ذكرناها. فهذه المبادئ لا غنى عنها من أجل قيام أي نظام سياسي يتسم بسمة الديمقراطية. فالتعددية التنظيمية والفكرية التي تعبر عن المصالح والرؤى الاجتماعية المختلفة، والاعتراف بالحريات الأساسية، تمثل بالنسبة إلى القوى السياسية المتداولة ما تمثله السوق الحرة بالنسبة إلى القوى الاقتصادية. والتداول السلمي للسلطة عن طريق الانتخابات العامة أساس لتجسيد مبدأ الشعب مصدر السلطات وإشراك الجميع في تقرير مسألة السلطة، والسماح بتجديد المصالح وتعديلها ومنع الصدام بين الأطراف الاجتماعية. وسيادة القانون قاعدة أساسية لتحقيق المساواة في الحقوق والواجبات بين الأفراد، وبالتالي تكوين الجماعة كجماعة وطنية متساوية وحركة قائمة فوق الجماعة العصبوية الطائفية أو القبلية.

وقد يكون التداول السلمي للسلطة سريعاً أو بطيئاً، قوياً أو متعثراً، مستمراً أو متقطعاً، كاملاً أو مثلوماً، ولكن المهم أن يكون مقبولاً وممارساً بصورة عامة من قبل القوى السياسية. ويسري الأمر نفسه على عنصر الحريات والتعددية السياسية. فقد تكون هذه مطلقة أو محدودة، قوية أو ضعيفة، لكن الأصل أن تكون هناك قاعدة مبدئية في تنظيم القوى الاجتماعية. وكذلك الأمر بالنسبة إلى القانون. وهذه العناصر متلازمة، إذا فقد أحدها فقدت العناصر الأخرى قيمتها. فالاقتراع العام من دون تعددية سياسية، أي عدم السماح بوجود قوى سياسية منظمة وشرعية، لا معنى له، والتعددية من دون وجود الحريات الفكرية والسياسية التي تسمح ببلورة السياسات والبرامج، ومن ورائها المصالح والقوى الاجتماعية والسياسية، تصبح زينة شكلية، ووجود الحريات مع منع التداول الطبيعي والسلمي للسلطة أو إلغاء التنظيمات الحزبية يعني خلق التوترات العنيفة التي لا يمكن أن تقود إلا إلى النزاعات الأهلية. ووجود الحرية والتعددية والانتخابات العامة من دون تطبيق القانون وضمان المساواة وتكافؤ الفرص بين الجميع يقود إلى الفوضى أو إلى سيطرة العصبيات اللاسياسية ويلغي مفهوم الوطنية نفسه والمواطنية.

وفائدة مثل هذا التعريف أنه يسمح لنا بالتمييز داخل النظم الديمقراطية بين درجات مختلفة من التحول الديمقراطي. فهذه الدراسة تنطلق من فكرة أن الديمقراطية مسيرة تحوّل طويلة ومستمرة، وليست نظاماً يولد منذ البداية كاملاً وناجزاً، وأن هناك خطوات ومراحل يمكن ملاحظتها في التطور الديمقراطي، ومن المفيد جداً للبحث العلمي ألا يتجاهلها، ولا ينكر على أي عنصر مهما كان بسيطاً وجزئياً في مسيرة التحول هذه حقه من الاعتبار. فليس هناك ديمقراطية نموذجية. إن تركيب العناصر الثلاثة التي ذكرناها هو الذي يحدد طبيعة الديمقراطية القائمة، وقوتها وضعفها وشكليتها، أو عدم شكليتها، وارتباطها بالمجتمع أو تحولها إلى نظام هامشي يقتصر على فئة محدودة من فئات النخبة، بل أكثر من ذلك، ليس هناك قطيعة مطلقة بين النظم غير الديمقراطية والديمقراطية.

فالديمقراطية من حيث الواقع التجريبي لا تتطابق مع الفكرة الوطنية، إذ من الممكن وجود ديمقراطية تستثني فئة أو فئات اجتماعية عديدة من المشاركة فيها. وفي هذه الحالة ينبغي التذكير بطبيعتها، ولكن لا يمكن نفي مفهوم الديمقراطية مثلاً عن الديمقراطية الأثينية التي كانت ديمقراطية الأحرار ضد العبيد. أما التأكيد على الديمقراطية بمفهومها الذي ينص على ضرورة مشاركة جميع المواطنين من دون تمييز، فهو نابع من مفهوم القومية والتكوين القومي، أي من مفهوم القومية بمعنى المواطنية، وليس من المفهوم الخاص بالديمقراطية. والقومية هي التي طورت الديمقراطية إلى

ديمقراطية حديثة شاملة. لكن بقدر ما يكون من الممكن ملاحظة غياب وجود مثل هذه القومية ـ المواطنية هنا وهناك، من الممكن أيضاً تصور ديمقراطية حصرية أو استبعادية، سواء في ما يتعلق بالجماعات المخالفة في العقائد أو في الأصول القومية، ولا تتطابق الديمقراطية كذلك مع فكرة العدالة الاجتماعية. فمن الممكن قيام ديمقراطية غير حساسة أبداً للقضية الاجتماعية، بل قائمة على تشجيع التمايز والتراكم الخاص للثروة، وهو منطق الليبرالية العميق. **وفي هذا الحال ليس من المستحيل أن تتحول الديمقراطية إلى وسيلة لتعميق الفوارق بين الطبقات** وزيادة حجم الفئات المهمشة في المجتمع. وهذا نوع آخر من الديمقراطية موجود اليوم في العديد من الأقطار الأمريكية اللاتينية. ولا يغير من ذلك أنه في شروط العالم الثالث يمكن لمثل هذا التهميش أن يتحول إلى قنبلة موقوتة تقضي على الديمقراطية، أو أنه يضع موضع الشك مبدأ التداول السلمي بما يخلقه من توترات اجتماعية تدفع نحو ثورات وتمردات شعبية متكررة. لكن من الممكن تصور نموذج يقترن فيه تداول السلطة بين النخبات المدينية السائدة مثلاً مع حرب مستمرة بين الدولة «الديمقراطية» والأرياف الفقيرة والمعدمة.

والقصد من ذلك أن نفصل حقيقة الديمقراطية كنظام سياسي عن النظام الاجتماعي والاقتصادي القائم وقيمه الذاتية قبل أن ندرس عن قرب حقيقة الارتباط الضروري اليوم في هذا البلد أو ذاك بين النظم الثلاثة: الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. فمن المؤكد مثلاً أن هذا الارتباط لا يطرح نفسه كمشكلة في الأقطار الصناعية المتقدمة التي يسمح لها وضعها الاقتصادي المستقر أن تدمج في الاقتصاد الوطني الفئات المهمشة، أو تقضي على التهميش. والأمر مختلف في الأقطار الفقيرة، إذ إن نزوع النخبات المحلية إلى مجاراة نخبات العالم المصنع في نمط حياتها واستهلاكها، مع افتقارها للإمكانيات، يدفع إلى تركيز شديد في الثروة الوطنية لصالح فئة قليلة من السكان. وليس من الممكن في هذه الأقطار ضمان الحد الأدنى من الاستقرار للنظام السياسي الديمقراطي إذا لم يقترن بسياسات اقتصادية مقصودة وإرادية لتخفيف الفوارق بين الطبقات ومحاربة النزعة القوية نحو تهميش الأغلبية.

والهدف من كل ذلك أن نقول إن ما نقصده بالديمقراطية في الأقطار العربية ليس الثورة الأخلاقية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية التي ارتبطت بها، ولكن الثمرة الظاهرة والمتجسدة منها، أعني الديمقراطية من حيث هي قاعدة ممارسة السلطة السياسية بحسب مبادئ ثلاثة: **مبدأ الحرية التنظيمية والفكرية** كمقوم أساسي للحياة الاجتماعية وللاجتماع السياسي، بما يتبعه من حق التنظيم والتعبير والمعارضة السياسية، وبالتالي التعددية؛ **ومبدأ التداول السلمي للسلطة** بحسب قواعد إجرائية

معروفة، وحق الأغلبية في تسلم المسؤولية العمومية، وهو ما يفترض في التصور الراهن للديمقراطية تنظيم انتخابات حرة ونزيهة، مباشرة أو على مراحل؛ ومبدأ **المساواة الذي تجسده الدولة القانونية** التي تضمن المساواة والتكافؤ في الفرص بين جميع الأفراد وتجعل من القانون النابع من السلطة التشريعية المنتخبة المرجع الرئيسي في التعامل مع الأفراد في ما بينهم وفي تعاملهم مع الدولة ومؤسساتها، وهو ما يعني إخضاع كل الأعراف النابعة من القرابة الطائفية أو القبلية للقانون العام، وهو أساس تكوين المواطنية والمواطن في مقابل الأخوة في الدين أو الدم. فمن دون هذا المبدأ الثالث يمكن بسهولة للحريات والانتخابات أن تتحول إلى وسيلة لسيطرة طائفة أو قبيلة على الحياة السياسية وتدمير الهدف الأعمق للفكرة الديمقراطية، وهي بناء قاعدة جديدة للتضامن الاجتماعي، وبالتالي جماعة جديدة هي ما نسميه الجماعة الوطنية. فلا يمكن فصل الديمقراطية إذاً كنظام سياسي عن مفهوم المواطنية كنمط جديد للعلاقة بين أفراد الجماعة الواحدة. إن هذه المبادئ الثلاثة هي المؤشرات الرئيسية على التحول في الممارسة الديمقراطية على مستوى السلطة العامة كما هي الحال على مستوى سلوك الفئات الاجتماعية المتنازعة. والدستور هو الذي يحدد المضامين العينية والآليات العملية والضمانات الفعلية لتحقيق هذه القيم الرئيسية، فكل ديمقراطية هي بالضرورة دستورية.

رابعاً: المقاربة المتعددة

يسيطر اليوم على منهج دراسة الديمقراطية في الأقطار العربية منهجان متقاربان: **الأول** هو ذاك الذي يركز على العوامل الثقافية، من دين وثقافة وتقاليد تاريخية، ويتمحور حول دراسة الثقافة السياسية للشعوب، وهو منهج ثقافوي واسع الانتشار. أما المنهج **الثاني** فهو الذي ينطلق من دراسة المجتمع المدني وطبيعة المؤسسات التي تنظم حياة هذا المجتمع ليصل إلى فهم إشكاليات الديمقراطية. وغالباً ما يقود الطريق المسدود الذي يقود إليه المنهج الأول مباشرة إلى المنهج الثاني، والعكس صحيح. وفي جميع الأحوال ينظر إلى الديمقراطية هنا كنظام جاهز، وينتظر منه أن ينزل من صلب الثقافة والمجتمع المدني العربي كما تنزل البيضة من الدجاجة بعد أن تنضج. ويتجاهل هذا المنهج أن الديمقراطية لم تنبع من ثقافة أي مجتمع أصبح ديمقراطياً في ما بعد بقدر ما جاءت نتيجة القطيعة والطفرة التي طرأت على ثقافته التقليدية والقروسطية. لكن الخطر الأكبر في مثل هذا المنهج هو ما يضفيه من طبيعة لاتاريخية وتجريدية لإشكالية الديمقراطية، وإيحاؤه بأن الديمقراطية كنظام ناجز، إما أن يكون موجوداً بالقوة في الثقافات الوطنية ينتظر استخراجه أو أنه غير موجود ولا أمل في الحديث عنه.

إن الديمقراطية ليست بذرة موجودة في الثقافة الخاصة بأي شعب، ولكنها حاصل تضافر عوامل متعددة داخلية وخارجية، مادية وذاتية، تدفع إلى إحداث طفرة في النظام السياسي القائم، وهي التي ينبغي الكشف عنها ودراستها. ومن الممكن للنظام السياسي أن يعيش ويستمر من دون أن يتحول إلى نظام ديمقراطي، كما يمكن لنظام سياسي استبدادي أن ينتج بعد انهياره، وكرد عليه نزوعاً ديمقراطياً قوياً. وليس المطلوب من الدراسة، مصادرة التاريخ السياسي للمجتمع بحجة البحث عن الديمقراطية فيه، ولكن دراسة عوامل واحتمالات التطور نحو الديمقراطية في هذا التاريخ، أي تحليل الواقع كما هو والنزاعات والتوازنات والمطالب المتميزة والمتعددة والمتباينة التي تكوّن حقيقة هذا الواقع السياسي الخاص بكل مجتمع. فالديمقراطية ليست ظاهرة لاتاريخية، وليست ظاهرة موضوعية حتمية، ولكنها تعبير عن حركة سياسية اجتماعية. وعندما نتحدث عن حركة سياسية اجتماعية، فهذا يعني أمرين أو مجموعتين من العوامل: العوامل **الذاتية** التي تعين للحركة أهدافها وقيمها والغايات التي تناضل إرادياً من أجل تحقيقها، وتغيير الواقع الموضوعي نفسه للوصول إليها، والعوامل **الموضوعية** التي لا تقوم أي حركة متميزة ومنظمة من دونها، أي البنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية التي تخلق الحركة وتشترط تطورها وتعين آفاق عملها وتاريخيتها العميقة والطويلة. وتكمل مجموعتا العوامل بعضهما بعضاً، كما يتوقف أثر كل واحدة منهما على الأخرى. فالديمقراطية هي ثمرة تفاعل وتنازع هاتين المجموعتين معاً لا ثمرة عمل واحدة منهما. وإذا لم يجتمعا معاً لا يمكن إحداث أي تقدم حقيقي على هذه الجبهة السياسية. والقول بتوقف فاعلية العوامل الذاتية على وجود بعض الظروف الموضوعية يعني أن المسألة ليست إرادية، وإن كان للإرادة دور أساسي فيها. والقول بتوقف فاعلية العوامل الموضوعية على توفر الإرادة والوعي الديمقراطيين يعني أن الشروط الموضوعية ليست مرادفة لحتميات صارمة لاإنسانية ولااجتماعية. فقد يسمح النضج النظري والسياسي بإحداث تغييرات ديمقراطية سريعة تساهم هي نفسها في إعادة تنظيم العلاقات الاقتصادية والاجتماعية، وتوزيع الاستثمارات على ميادين الإنتاج المختلفة، وتخفيض الفوارق بين الطبقات، أي في تغيير الشروط الموضوعية لممارسة الديمقراطية. وعلى العكس قد تساهم الظروف الموضوعية المفاجئة أو الناشئة من تراكمات بطيئة في إحداث طفرة فكرية. وهذا يعني أخيراً أن الديمقراطية ليست نظاماً سياسياً مستقلاً كل الاستقلال عن غيره من النظم الاجتماعية، ولا يمكن أن يوجد من دون محتوى اجتماعي وثقافي خاص به. ويقوم منهج دراسة الديمقراطية المقترح على ركيزتين: **الأولى** هي تبلور المنهج الثقافوي والأنثروبولوجي والسياسوي معاً وتبني منهج المقاربة المتعددة التي تفترض وجود تفاعل كبير بين مختلف مستويات البنية الاجتماعية في إحداث أي طفرة في النظام،

سياسية كانت أو اجتماعية أخرى. ولا يعني منهج المقاربة المتعددة وضع التحليلات السياسية والاجتماعية والاقتصادية جنباً إلى جنب، ولكنه يشير إلى عدم الاكتفاء بالتحليلات السياسية من أجل فهم ظاهرة تتجاوز في امتدادتها حقل السياسة بالمعنى الضيق للكلمة، حتى لو أنها مثلت جزءاً لا يتجزأ منها. إن المقصود هو الاستفادة في التحليلات السياسية من معطيات العلوم الأخرى، لا التسوية بين مختلف التحليلات والمستويات العلمية. والركيزة **الثانية** هي رفض الطوباوية والتجريدية التي تنشأ من الاعتقاد بأن الديمقراطية نموذج عالمي وحتمي، والعمل على العكس من ذلك على تحليل آليات وجدليات التراكم والقطيعة التي تقود إلى بلورة العوامل الموضوعية لنمو الحركة الديمقراطية، مما يعني أن موضوع الدراسة ليس تطبيق نموذج جاهز على مجتمعات تبدو ميتة سياسياً، ولكن على العكس الانطلاق من الحياة السياسية الفعلية لهذه المجتمعات للكشف عن محاور تطورها ورؤية العناصر التي يمكن أن تدفع في اتجاه ديمقراطية الحياة السياسية. إن الديمقراطية ليست تصوراً فحسب، ولكنها حركة حية متحولة.

يستدعي منهج المقاربة المتعددة فحص الأثر المتبادل بين التحول نحو الديمقراطية بالمعنى المحدد الذي ذكرناه (أي نحو الاعتراف بالحريات الأساسية، والإقرار بنظام للانتخابات العامة، مهما كانت نقائصه، وأسبقية القانون على العصبيات القبلية والطائفية والجهوية)، وأنماط النظم الاجتماعية القائمة: نظام السلطة وبنيتها، نظام توزيع الثروة والعلاقات بين الفئات أو الطبقات الاجتماعية، نظام الإنتاج أو نمط الاقتصاد السائد، نظام التربية والتعليم والتوجيه والثقافة عموماً، نظام الاندراج في السياسة الدولية، أي موقع الدولة ووزنها ودرجة استقلالها أو نمط تحالفاتها في إطار النظام الدولي والاستراتيجيا العالمية. ويدخل في ذلك أيضاً موقعها في النظام الإقليمي العربي.

والمطلوب هو معرفة ما إذا كانت هناك علاقة، إيجابية أو سلبية، بين نمط معين من السلطة السياسية، ونمط معين من التوزيع الاجتماعي للثروة، ونمط معين من البنية الاقتصادية، ونمط معين من الثقافة القائمة، ونمط معين من السياسة الخارجية ومن الموضع الجيوسياسي من جهة، وإمكانات التحول الديمقراطي، من جهة ثانية. ويستدعي هذا العمل وجود فرضيات من دون أية اعتبارات أساسية، يكون هدف البحث تأكيدها أو نفيها أو تعديلها.

١ ـ البنية السياسية

ندرس من خلالها بشكل أساسي بنية الدولة في كل قطر من حيث هي كيان قانوني وإداري وسياسي. ويستدعي هذا الأمر دراستها من حيث بنيتها الإدارية،

المركزية أو اللامركزية، ومن حيث بنيتها الدستورية وطبيعة السلطة القائمة، البيروقراطية أو الأبوية، الوطنية أو الطائفية، ومن حيث موقعها وحجمها وقدرتها الذاتية.

كما ندرس من خلالها طبيعة السلطة وبنيتها، وطرق ممارستها، وعناصر استمراريتها، وانسجام قواعدها والقوى المرتبطة بها، والأهداف التي تخدمها، والبنى أو الهياكل التي تقوم عليها ومدى قربها من مؤشرات الديمقراطية الرئيسية أو بعدها عنها. وسوف يساعدنا هذا على فهم كيف تستمر أنظمة الحكم الواحدية، وما هي عوامل استقرارها ومرتكزات وجودها وحدود آمالها في البقاء. وأهمية هذه الدراسة الخاصة ببنية الدولة والسلطة هي أن تقدم لنا صورة عن الشروط الموضوعية والهيكلية التي تحكم حركة القوى الاجتماعية والسياسية، وتحدد لها هامش مبادرتها وحدودها، أي الإكراهات والضوابط.

والفرضية **الأساسية** التي يمكننا اعتمادها هنا هي التالية: كلما زاد اعتماد الطبقة السائدة في وجودها ومكانتها وثروتها على موقعها في سلطة الدولة، زاد نزوعها إلى الاستبداد وقلت فرص النمو الديمقراطي، ذلك أن الانفراد بالسلطة يصبح هنا مصدر التميز الطبقي والاجتماعي، بقدر ما يصبح هذا التميز وسيلة لتأكيد المراتبية الاجتماعية الضرورية لتحقيق السلطة وتأكيد وحدة المجتمع. وإذا كانت الاستبدادية نابعة من تحكم الفئة السائدة في الدولة واستخداماتها لبناء نظام قسري يهدف إلى تحديد هامش مبادرة القوى الاجتماعية الأخرى وتكبيلها، وهذا هو محتوى الدكتاتورية الحقيقي، فإن استراتيجية كسر سيرورة إعادة إنتاج هذا النمط الاستبدادي تقوم أساساً على تعبئة المجتمع، أو تكوين نموذج الأمة ـ الجماعة في مقابل نموذج الدولة ـ الطائفة الذي يسيطر اليوم.

وهناك فرضية **ثانية** تتعلق ببنية السلطة السياسية، ومفادها أن النظم التي تقوم السلطة فيها على أساس العصبية القبلية أو الطائفية، أصعب على التحول والتطور من داخلها من النظم التي تقوم على أساس الحزب الواحد أو السلطة الفردية المطلقة أو الأوليغارشية العسكرية، ذلك إن أي تحول فيها يهدد الموقع المتميز للقبيلة أو الطائفة نفسها، ولا يمكن المساومة عليه، كما هو الحال عندما يتعلق الأمر بامتيازات طبقية أو اجتماعية واضحة. هكذا يمكن التمييز مثلاً بين أنظمة ملكية تعتمد القبلية، وأنظمة تستند إلى جهاز دولة بيروقراطية، وأنظمة تستند إلى حزب سياسي واحد، وأخرى يغطي فيها الحزب سلطة عصبة طائفية أو خليطاً من التكتل الطائفي العائلي أو الطائفي السياسي.

٢ ـ البنية الثقافية

تشمل دراسة الثقافة السياسية كما تظهر من الأدبيات المنتشرة، وفي المناهج التعليمية، وعلى مستوى الرأي العام. وسوف يكون من الضروري لفهم جدلية التحول السياسي العربي في اتجاه الديمقراطية إجراء دراسة ميدانية أساسية في هذا المجال، يعتمد فيها على دراسة عينة شعبية واسعة تمثل مختلف فئات السكان المهنية والعمرية والثقافية. ومن أهداف هذه الدراسة إجلاء المعاني المختلفة التي ينطوي عليها اليوم في الفضاء الثقافي العربي عموماً وبالمقارنة بين أقطاره أيضاً، وعلى صعيد الجمهور والنخبة، استخدام مصطلح الديمقراطية، وتبيان ماذا تعني الديمقراطية بالنسبة إلى هذه الفئات، وماذا تنتظر منها، وما هي درجة إيمانها بها، وإلى أي حد تتفق هذه المفاهيم المختلفة في ما بينها أو تتنافى. وكلمة المصطلح تعبر بحد ذاتها عن المقصود، أي عن الكشف عما يصطلح عليه الرأي العام العربي على مختلف تقسيماته، في تعامله مع كلمة الديمقراطية. وسوف نكتشف في هذه الدراسة التناقضات التي تعيق تطور هذا المفهوم والانسدادات التي لا يشكل النقد إلا وسيلة لتجاوزها، أي لتحرير مفهوم الديمقراطية كما هو موجود في الواقع، من الاختلاطات والتشوشات التي تمنعه من الحركة والتقدم وتغذية وعي سياسي ديمقراطي شامل، أو إجماع ديمقراطي. فبهذه الطريقة وحدها نستطيع أن نعيد في الواقع استنبات المفهوم في التربة الثقافية والسياسية العربية، أي نعيد إحياءه، أو نجعله بالأحرى مفهوماً حياً بعد أن كان مفهوماً ميتاً ومجرداً.

والفرضية في الثقافة تقول إن حظوظ التحول الديمقراطي تزداد داخل مجتمع ما بازدياد درجة اندماجه الثقافي، أي بوجود ثقافة وطنية تتجاوز العوالم الجزئية الخاصة وتساعد على التواصل الحي بين السكان، وبالتالي تكون متحررة من المأزق والطرقات المسدودة. ويرتبط وجود مثل هذه الثقافة من دون شك بنظام التعليم والتربية والتوجيه قبل أن يرتبط بوجود إرث ثقافي واحد. وعلى العكس يعمل التشتت الثقافي وتضارب البؤر الثقافية وتعدد منظومات القيم الاجتماعية والحضارية على خلق مجتمعات عصبوية مكونة من جماعات مغلقة ومنكفئة على نفسها ومتنافسة ومتنابذة. ومن الطبيعي ألا يسمح مثل هذا المناخ الثقافي بنشوء ثقافة سياسية تتماشى مع متطلبات الديمقراطية واحترام الحرمة الشخصية والتعددية الفكرية والقيم الحوارية. فلا يمكن فصل النضج الحقيقي في الوعي الديمقراطي عن تنامي قيم هذه الثقافة الوطنية، سواء أكان ذلك على مستوى العقيدة العامة واتساق مفاهيمها، أم على مستوى تزايد فاعلية قيم الحرية والكرامة الفردية والمسؤولية الاجتماعية والسياسية. وليس هناك تطور ديمقراطي ممكن من دون توفر ثقافة سياسية تسمح

باستيعاب المفاهيم والقيم الأساسية للديمقراطية وتجعل من تحقيقها غاية اجتماعية.

وعلى عكس ما يتبادر إلى الذهن من الوهلة الأولى، لا يعبر الضجيج الكلامي الديمقراطي المتزايد اليوم في الوطن العربي عن نضج الوعي الديمقراطي بقدر ما يعكس الرغبة في استخدام القناع الديمقراطي بديلاً من القناع القومي والاشتراكي السابق الذي يبدو أنه فقد اليوم مفعوله، وذلك من أجل تحقيق الأهداف السياسية والاجتماعية القديمة ذاتها، أعني تقاسم السلطة والثروة بالطرق والوسائل والنماذج المعروفة. ولعل أكثر ما يجسد هذا الأمر نموذج الخطاب والأدب الديمقراطي السائد، وسواد منطق النقل والتكرار والشعارية والدعائية فيه، أي غياب الفكر النقدي في موضوع الديمقراطية ووسائل تحقيقها.

وليس من الصعب أن يدرك الملاحظ إلى أي حد لا تزال الأدبيات السياسية العربية عالة على المصادر الغربية في كل شيء يتعلق بالديمقراطية، في المفهوم والتحليل، بل ربما في بعض الأحيان في الممارسة والعمل من داخل الاستراتيجيا الغربية نفسها، حتى ارتبط مفهوم الديمقراطية اليوم في الثقافة السياسية العربية بالسياسة الغربية ذاتها، وفقد الأمل لتحقيق أي تقدم على طريق بلورة مفهوم الديمقراطية العربية بمشكلاتها المتميزة وخصوصياتها. بالتأكيد ليس المقصود من العمل على تدعيم الاستقلال النظري في هذا الميدان التنكر لواقع أن مفهوم الديمقراطية هو من إنتاج الثقافة السياسية الغربية الحديثة، ولكنه يهدف إلى تدمير الاعتقاد الخاطئ النابع منه، وهو أن هذا المفهوم، كأي مفهوم نظري، قد بني مرة واحدة وإلى الأبد، ويصبح نموذجاً جاهزاً ليس على الذين يطلبون تحقيق منطوقه إلا استيعابه وتمثله كما كان في الأصل، وبما يجعله أكثر تطابقاً مع الأصل. وليس الأمر كذلك أبداً في الواقع التاريخي، فللمفاهيم النظرية حياتها التاريخية أيضاً. وهي تتطور وتتغير أو تُعدل من مضمونها، ومن أشكال تطبيقها تاريخياً، مع تطور الفضاء الثقافي والاجتماعي والاقتصادي الذي أنتجها، كما تتطور مع تبدل الفضاءات التي تدخل فيها والحاجات الجديدة التي ترد عليها.

٣ ـ البنية الاقتصادية

ندرس من خلالها طبيعة النظام الاقتصادي من حيث الهياكل والقطاعات الأساسية، وعلاقات الملكية، ونمط العلاقات الاجتماعية في الوحدات الإنتاجية، والعمالة وحجم البطالة، وكذلك منظومات القيم المادية السائدة، وأنماط الإدارة، والتقسيم الاجتماعي للعمل، والقدرة الإنتاجية، ومعدلات النمو واتجاهاته وميادينه،

وقوانين العمل والضمانات الاجتماعية، والآفاق المفتوحة بالنسبة إلى الإنسان من أجل تأمين شروط بقائه وتقدمه المادي.

والفرضية الاقتصادية التي تتعلق بنمط الإنتاج أن احتمالات التحول الديمقراطي تزداد بازدياد سيطرة القطاعات الاقتصادية المنتجة على القطاعات الطفيلية، وبالتالي وجود طبقة اجتماعية خاصة تستمد قوتها من قدراتها الإنتاجية، وليس من إمساكها بالسلطة وسيطرتها على أداة القهر البيروقراطية. فعندما يسود اقتصاد التوزيع، سواء أكان نفطي الموارد أم لا، واقتصاد المضاربة والنهب والسلب، والزبائنية والقرابة والمحسوبية، يصبح من الصعب تصور نشوء استقلالية نسبية ضرورية للصعيد السياسي مقارنة بالصعيد الاقتصادي، وتصبح الدكتاتورية شرطاً لإعادة إنتاج الطبقة المالكة وتجديد ثروتها وملكيتها. ويرتبط بذلك أيضاً سيطرة قيم الإنتاج والعمل على قيم الارتزاق والربح السريع وعقلية اضرب واهرب، كما يرتبط به الميل إلى الاستثمار البعيد بدل الاستثمار القصير الأجل والسريع المردودية. ولا يمكن تصور مثل هذا التكوين الإنتاجي للاقتصاد من دون وجود شروط تسمح بنمو اقتصاد متكامل ومتنوع. كما لا يمكن تصور سيطرة قيم الإنتاج من دون وجود إمكانات موضوعية للتوسع الاقتصادي، أي للمنافسة على الصعيد الدولي. فالاقتصاد الذي لا يملك شروطاً تسمح له بأن يشارك من معايير واحدة في السوق الدولية يتراجع لا محالة ويفقد تدريجياً قدراته الاستثمارية، وبالتالي الإنتاجية، ويتحول بسرعة إلى اقتصاد خدمات ومضاربة دولية ومقر لطبقة مافيوية لا دين لها ولا مبدأ ولا قانون.

والتوسع الاقتصادي مفهوم حديث نشأ مع تطور الاقتصاد الرأسمالي وميله المستمر نحو العالمية. ومن انعكاساته الاقتصادية المباشرة استبداد قانون التنافس العالمي الذي يفرضه نمط التوسع الرأسمالي على الاقتصادات الوطنية جميعها. ولا تقل عن ذلك أهمية مضاعفاته الاجتماعية. فمن ورائه تنمو حاجات اجتماعية جديدة، وعبره تتوحد أيضاً أنماط استهلاك النخبات الاجتماعي في البلدان الفقيرة. إن أخطر نتائجه الاقتصادية والاجتماعية هو جعل نمط الاستهلاك يتحكم في هذه البلدان بنمط الإنتاج، ويحرمها بالتالي من تكوين أسس التراكم الرأسمالي الضرورية، وبالتالي من النمو الاقتصادي البعيد المدى الذي يسمح بالإدماج المتدرج للسكان، كيفياً وكمياً، في نمط إنتاج واستهلاك واحد، أي في بناء نموذج مشترك للحياة المادية وضمان نفوذ الجميع إلى هذا الحد أو ذاك في المشاركة في هذا النموذج المادي للحضارة.

ومن هذا المنطلق يمثل التوسع الاقتصادي قدرة النظام الإنتاجي على سد الحاجات الاجتماعية المتطورة للسكان. ولا شك في أن تزايد الثروة العامة يخلق مناخاً

اجتماعياً مختلفاً كلياً عن ذلك المناخ الذي يخلقه الكساد أو الركود الاقتصادي، حتى ليمكن جعل هذا التزايد أو النمو معياراً للتمييز بين نموذجين اجتماعيين مختلفين تماماً. إن التوسع الاقتصادي يتحكم إلى درجة كبيرة بنمط العلاقات الاجتماعية والتوزيع الطبقي للمجتمعات. فكلما ضعف معدل هذا النمو اشتد الميل نحو تكوين عوالم اجتماعية متمايزة ومتنابذة، ونحو تجميد الحراك الاجتماعي، وزاد الاتجاه إلى القطيعة وانكفاء الطبقات أو الفئات الاجتماعية المختلفة على نفسها وعالمها الخاص وتقاليدها وقيمها الذاتية. ومن الطبيعي أن يواكب هذه القطيعة ميل متزايد أيضاً إلى إحلال قيم الطوائفية المهنية (من «Corporation») المغلقة على نفسها محل القيم والديناميات الوطنية والطبقية. وليس لنمط النمو، رأسمالياً أو اشتراكياً، قيمة فعلية هنا. فمن الممكن لديناميات التوسع الرأسمالي أن تقود في قطر من الأقطار إلى حركة اندماج موسع للجمهرة الواسعة من السكان في نظام الإنتاج والاستهلاك الحديث، كما يمكن أن تقود في قطر آخر، بحسب ظروف اندراجه في النظام الاقتصادي العالمي وإمكاناته الذاتية ونظام إدارته وتسييره الوطني، إلى نتيجة مباينة تماماً، أي إلى خلق مجتمعين متوازيين لا علاقة لأحدهما بالآخر. وعندما ينعدم التواصل بين الفئات الاجتماعية ويزداد الميل الانكفائي والأصنافي، يتضاءل وزن قيم الحرية والمسؤولية الوطنية بالموازنة مع قيم التضامن الجماعي والعدالة والإحسان، ويفقد نظام الديمقراطية محركه المعنوي العميق ليتحول إلى تقنية سياسية تفتقر إلى الحماسة والحماية الشعبية وتصبح تحت تهديد النزعة البيروقراطية والاستبدادية.

٤ ـ البنية الاجتماعية

ندرس من خلالها درجة الاندماج الوطني، أي طبيعة توزيع الدخل، والعلاقات بين المدينة والريف، وبين الطوائف والعصبيات القبلية أو الجهوية، ودرجة انخراط السكان في نمط واحد للاستهلاك والقيم العامة، والتناقضات الاجتماعية، وحياة المدن، وتوزيع السكان فيها، وظروف الحياة الاجتماعية عامة في القرى والأرياف.

والفرضية المعتمدة هنا تتعلق بنمط الثروة أو البنية الاجتماعية. وهي تقول إن التحول نحو الديمقراطية يكون أسهل في المجتمعات التي تنجح في الوصول إلى حد أدنى من التوازن بين المصالح الاجتماعية. ولا يعني هذا بالضرورة وجود المساواة وانعدام التفاوت في المداخيل، ولكن قيام نظام اجتماعي يسمح بتعديل الفوارق بين الطبقات، سواء أحصل ذلك من خلال نظام ضريبي أم من خلال تبني نظم قيمية وأخلاقية ودينية تمنع النمو المفرط لمشاعر الغبن والظلم. وتختلف النظم في طرق توزيع الثروة، بل في وجود نظام حقيقي وفاعل للتوزيع الاجتماعي للثروة. لكن في جميع الحالات، يشكل وجود حد أدنى من التوزيع العادل، أي المنظور إليه كذلك من

قبل الأغلبية الاجتماعية تبعاً للقيم السائدة، سواء أجاء هذا التوزيع على شكل قوة شرائية ومداخيل فردية أم على شكل خدمات وحقوق اجتماعية، شرطاً أساسياً أو بنيوياً للتقدم نحو التعددية والمداولة السلمية للسلطة. فمثل هذا التوزيع هو الذي يسمح بوجود تواصل بين جميع الطبقات الاجتماعية ويمنع حصول التناقضات الحدية والتوترات التاريخية التي تقود إلى نمو تيارات المواجهة الثورية في الأوساط الشعبية من جهة، وعقلية سكان القلعة المحاصرة عند الفئات المسيطرة من جهة أخرى. ولا يعني هذا أنه لا يمكن أن توجد ديمقراطية من دون توزيع عادل للثروة، إذ إن معيار العدالة ليس متحولاً مستقلاً وقائماً بذاته. ففي بعض المجتمعات يمكن لأسبقية الحرية في التقاليد الفكرية أن تغطي على درجة معينة من التفاوت الطبقي، لكن الأمر يختلف في تلك المجتمعات التي لا تشكل الحرية فيها مطلباً أو تلك التي يجعل فقر القاعدة الشعبية الواسعة من الصعب عليها أن تفكر بالحرية من دون حل أزمة التوزيع الشديد التفاوت للثروة الوطنية.

والواقع أن الأمر يتوقف على حجم الفئات الاجتماعية التي يمسها هذا التفاوت. ففي الدول الديمقراطية هناك تفاوت خطير في مستويات الدخل الفردي، لكنه لا يمس إلا حدي الهرم الاجتماعي، أي الناس القليلي العدد، في حين تقل الفروق كثيراً في صفوف الطبقات الوسطى التي تغطي الجزء الأكبر من الجمهور. وهذا ما يفسر لماذا ارتبط الحديث عن الديمقراطية دائماً في النظرية الغربية بفكرة وجود الطبقة الوسطى وتوسعها. والواقع ليس وجودها هو سبب وجود الديمقراطية كما تشير إلى ذلك النظرية الليبرالية السائدة، ولكن توسعها الكبير على حساب احتكار الثروة من قبل نخبة صغيرة، كما هو الحال في معظم البلاد النامية، هو ثمرة للديمقراطية ومرتكز لها في الوقت نفسه.

وعلى العكس، نجد أن هذا التفاوت يشوّه تماماً صورة الهرم الاجتماعي في البلدان الفقيرة، ويمثل الحد الفاصل بين مجتمع الخاصة الصغير ومجتمع العامة الشعبي الذي يحتل قاعدة الهرم وصلبه معاً. ولو رسمنا هذا الهرم الاجتماعي في الأقطار العربية، ومعظمها يتمتع بوجود طبقة وسطى كبيرة نسبياً بسبب ضخامة الريع النفطي وتطوير أجهزة الدولة والخدمات، لحصلنا على ثلاثة مجتمعات متوازية لا علاقة لدخل واحدها بالآخر: **الأول** مجتمع النخبة العليا التي لا يزيد وزنها على ٥ بالمئة من السكان، والتي تضم رجال الأعمال والسلطة والملاكين العقاريين الكبار والمهربين، وتعيش ببساطة فوق القانون، يتبعها المجتمع **الثاني**، وهو مجتمع الطبقة الوسطى الذي يشكل من ١٠ إلى ٢٠ بالمئة من السكان بحسب الإمكانيات الاقتصادية الخاصة بكل قطر ودرجة ثرائه الطبيعي والصناعي، وهي تعيش في ظروف إنسانية نسبياً تسمح لها بأن تحلم بتطبيق القانون، بل تطالب به أحياناً، ثم يأتي بعد ذلك المجتمع **الثالث**، وهو مجتمع الأغلبية الذي يحتل القسم الباقي من الهرم والذي يعيش بحسب إمكانيات

ومعايير وقيم وتطلعات لا علاقة لها بالمجتمع الأول، ولا بالمجتمع الثاني، ويعيش معظمه خارج القانون أو ضد القانون. وتدل الملاحظة والتجربة على أن الأمر يتعلق فعلاً بمجتمعات مفصولة كلياً ومعزول بعضها عن بعضها الآخر إلى درجة لا يعرف أي منها ظروف معيشة المجتمع الآخر، ولا يشعر بوجوده على التراب الوطني نفسه إلا في وقت الأزمة وتفجر الحرب الأهلية.

ومن الطبيعي في هذه الحالة أن لا يكون هناك إمكانية للتوفيق بين مصالح هذه المجتمعات الثلاثة المتميزة ومطالب أفرادها وآمالهم وقيمهم، وبالتالي بين أساليب معالجتهم لمشاكلهم ونوعية ردود فعلهم على الأزمات والمشاكل التي تشهدها في الوقت الراهن مجتمعاتنا العربية: **الأول** هو ميل النخبة العليا، التي تريد بكل الوسائل أن تحمي نفسها وتحتفظ بامتيازاتها، إلى اتباع سياسة خارجية لا تأخذ أي اعتبار لمفهوم المصلحة الوطنية أو المشاعر الشعبية، وإلى التركيز المتزايد في الداخل للسلطة وتطبيق الإجراءات والقوانين الاستثنائية التي تمكنها من احتواء الضغط الشعبي وتحميل عواقب الأزمة للجمهرة الغالبة من السكان. **والثاني** هو سلوك شريحة الطبقة الوسطى الرقيقة والمسحوقة، وهو السلوك المتردد بين العطالة والشلل وانعدام المبادرة الخاصة أو التسليم، في الظروف الصعبة، للسلطة والنخبة الحاكمة، أملاً في الاحتفاظ بما يبدو لهذه الطبقة وكأنه امتيازات خاصة بالموازنة مع بقية أبناء الشعب، ودفع الشر عنها. **والثالث** هو سلوك الطبقات الشعبية المهمشة التي يتراوح بين الرد العنيف والانتقامي من جهة، والانكفاء على الذات والتخلي عن منظومة القيم الوطنية والرسمية من جهة ثانية.

لا يمكن لهذا التوزيع المتفاوت جداً للثروة إذاً أن يدعم النزوع إلى مبدأ التداول السلمي للسلطة، بل حتى أن يسمح بنشوئه، وبالتالي خلق الظروف التي تساعد على تجاوز اللجوء إلى العنف في حسم النزاعات الاجتماعية والأهلية. فالنخبة العليا تدرك أن إزاحتها عن الحكم لا تعني مجرد تغيير القيادة السياسية مع إعادة توزيع بسيط للثروة، بل إنهاءها كطبقة اجتماعية وإحلال نخبة ثانية مكانها، طالما أن وجودها نفسه ووضعها الاجتماعي قائمين على استغلال نفوذها الاقتصادي في الدولة، بل على احتكارها المطلق للسلطة. أما الطبقة الوسطى فإن خوفها من السقوط في هاوية الوضعية الشعبية يجعلها أميل إلى الانصياع لسياسة النخبة الحاكمة، حتى لو عرضها مثل هذا الموقف، كما هو الحال دائماً، إلى تهمة الخيانة والتخاذل كلما استعرت المعركة السياسية أو الاجتماعية مع السلطة القائمة. ويبقى الفاعلان الحقيقيان، أعني الدولة والنخبات الملتفة حولها من جهة، والطبقات المحرومة مع النخبات المهمشة المراهنة عليها من أجل التغيير من جهة ثانية. والنتيجة هذا الوضع الثوري الذي يدفع إلى المواجهة المتصاعدة بين من يريد فرض التداول والتغيير بالقوة ويجعل من هذا التغيير العنيف الهدف اليومي والدائم لكل سياسة، ومن يريد أن يدافع عن النظام

القائم بأي ثمن ومهما كانت الوسائل المتبعة، قمعية أو فاشية. وليس مثل هذا الوضع مما يشجع على التفاهم والتعاون بين القوى الاجتماعية والسياسية كما تفترضه الديمقراطية.

٥ ـ البنية الجيوستراتيجية

ندرس من خلالها درجة اندماج القطر في النظام العالمي ومشاركته في صنع القرارات التي تمس الحياة الدولية. وهذا يعني دراسة مكانة الأقطار الدولية، ودرجة استقلالها وقابليتها لاتباع سياسات مستقلة أو وقوعها تحت سيطرة قوى أكبر منها، كما ندرس العلاقات الإقليمية، ودور النزاعات الخارجية، وأنماط التحالفات الدولية، ودرجة استقرار الدولة والحكم من منظور العلاقات الخارجية، ودور وفاعلية المنظمات الإقليمية ـ الاقتصادية.

والفرضية هنا هي أن احتمالات التحول الديمقراطي تزداد بازدياد هامش استقلال الدولة وسيادتها الوطنية، أي إمكانية وجود إرادة وطنية مستقلة وشعبية فيها. فأساس الديمقراطية هو صدور السلطة مباشرة عن الإرادة الشعبية وتمثيلها لها في أهدافها وقراراتها. فإذا لم تتمتع الجماعة بحد أدنى من السيادة الوطنية انعدمت إمكانية أن تكون السلطة ممثلة للإرادة الشعبية من الأصل. وقد قلنا الحد الأدنى من السيادة لأن من الصعب اليوم الحديث عن السيادة بشكل مطلق، إنما يمكن القول إن الدول يختلف بعضها عن بعضها الآخر في هذا الميدان من حيث إن بعضها يستطيع، لما يتوفر له من مكانة وإمكانيات، أن يصوغ قراراً وطنياً ويدافع عنه، أي أن يتحكم بعناصر أساسية تسمح له ببلورة سياسة خاصة ومستقلة، أو أن يتمتع بحد من الاستقلالية الاقتصادية والسياسية. ولا يعني هذا أن من المستحيل لدولة صغيرة تابعة أن تحلم بتطبيق الديمقراطية. فمن الممكن للتبعية نفسها أن تكون في بعض الأحيان عاملاً رئيسياً في دفع العملية الديمقراطية. لكن في هذه الحالة تبقى الديمقراطية معلقة على علاقة التبعية هذه وعلى الإرادة الخارجية، وتبقى بالتالي ديمقراطية شكلية ومؤقتة رهينة بالتفاهم بين القيادات المحلية والدول الخارجية الحامية، وهو الوضع الذي لا يمكن أن يقود إلا إلى إفراغ الديمقراطية من محتواها في أجل قريب.

وكما يمكن للنظام السياسي غير الديمقراطي أن يستفيد من الدعم الخارجي الاستثنائي الذي يقدم له بسبب ما ينطوي عليه من مصالح اقتصادية أو استراتيجية للدول الأخرى، للحد من الضغط الشعبي في سبيل توسيع المشاركة السياسية، يمكن للدول الكبرى في سبيل الحفاظ على مصالح استثنائية في هذا القطر أو ذاك أن تضغط في اتجاه خنق الإرادة الشعبية وتعزيز السلطة المطلقة أو الدكتاتورية.

إذا كانت الفرضية السياسية تسعى إلى رصد التحول الديمقراطي في إطاره

المباشر، أعني النظام السياسي نفسه، فإن الفرضيات الأخرى تحاول أن تفحص مدى استجابة البنى الأساسية التي يقوم عليها المجتمع إيجابياً لهذا التحول. ويعني هذا أنه إذا كان من الممكن تطوير النظام السياسي من خلال الصراع السياسي وفرض التنازلات على السلطة، فإن استقرار هذا النظام الديمقراطي الجديد وإعادة إنتاجه، أي حفظه من النكوص والفساد يحتاج من دون شك إلى تطوير البنى الاجتماعية الأساسية ذاتها. وينتج من هذا التصور:

ـ ان إمكانية التحول الديمقراطي على المستوى السياسي موجودة في كل المجتمعات حتى ولو كانت شروط الاحتفاظ بهذه الديمقراطية وتوطينها نهائياً ليست قائمة بعد. ويتوقف الأمر في هذا التحول على نضج القوى السياسية الديمقراطية على مستوى التنظيم وعلى مستوى الوعي معاً، بل إن هذا التحول السياسي الممكن هو الوسيلة الوحيدة لتسريع التطورات على مستوى البنى الأساسية ومركز التدخل في مسارها الطبيعي والتاريخي.

ـ أن الديمقراطية مسارات متعددة ومختلفة، وليست صيغاً جاهزة تطبق هنا وهناك. وعندما نتحدث عن مسارات، فنحن نقصد إذاً معركة أو معارك تاريخية تضع وجهاً لوجه قوى ومصالح اجتماعية، وليست ثمرة كشف عقائدي أو روحي أو أخلاقي.

ويقتضي فهم هذه المسارات وإدراك خصوصياتها في كل حالة، وفهم مشاكلها وبلورة الاستراتيجيات التي تناسبها، التغلب على ما ينبغي أن نسميه وثنية المفهوم، سواء أتعلق بالديمقراطية أم بالتحولات الاجتماعية، والحرص باستمرار على الإنصات إلى صوت الواقع التجريبي والتحولات العملية. فليس هناك مجتمع يعيد إنتاج التجربة نفسها أو يتطور في السياق نفسه. ولا بد في حالة تطبيق النظريات والمفاهيم النظرية السائدة على مساره من تعريض هذه المفاهيم أولاً للنقد. فالنقد المسبق للمفاهيم هو الشرط الأول لاستيعابها. ويعني نقد المفهوم تقويمه وإعادة صوغه والشغل عليه لتأهيله وجعله قابلاً للاستعمال البناء وتحقيق الأغراض المنوطة به، وفي مقدمتها فهم حقيقة التحول السياسي، في بيئته الجديدة، والمساهمة في تحويلها معاً. ولا يتحقق ذلك إلا بالتمييز بين ما هو جوهري في هذا المفهوم، أي ما يشكل سبب وجوده وبنيته العميقة، وما هو ثانوي وعرضي ناجم عن الاستخدامات المتعددة التي تعرض لها عبر التاريخ والتقمصات المختلفة التي اضطر إليها لتحقيق جوهره وذاته.

خامساً: البحث التطبيقي

ندرس من خلاله التحول الديمقراطي في كل قطر من الأقطار العربية. وهو يتضمن تطبيق المنهج على الأقطار مع الاستنتاجات.

تنقسم الدراسة إلى قسمين: **الأول** قطري يبحث في التحول السياسي في كل قطر على حدة، **والثاني** عام يسعى إلى التوصل إلى نتائج وخلاصات عامة تتعلق بمسألة التحول الديمقراطي في الوطن العربي كمجموعة ودائرة ثقافية حضارية.

ويتضمن كل قسم من الأقسام الدراسية الأبواب التالية:

١ ـ **التجربة التاريخية**: وضعية المؤشرات الديمقراطية في التاريخ السياسي القريب، وبخاصة بعد الاستقلال.

٢ ـ **الواقع الراهن**: وهو يركز على تحليل الوضعية القائمة.

٣ ـ **آفاق التطور الديمقراطي واحتمالاته.**

٤ ـ **الخلاصات والتوصيات**: وهو يجيب عن سؤال: كيف يمكن تعزيز التحول الديمقراطي؟ وهو باب تركيبي هدفه الرد على سؤال: ما هي حظوظ التحول الديمقراطي وأشكاله الممكنة في هذا القطر أو ذاك. وتشمل دراسة الحركة الديمقراطية، أي دراسة القوى الاجتماعية المنخرطة أو المستعدة للانخراط فيها، والاستراتيجيات التي تعتمدها، والبرامج التي تنوي تنفيذها، وفيها نحاول أيضاً أن نبرز في كل قطر العوامل الخاصة التي تشجع أو تحيط بعملية التحول الديمقراطي. ويتعلق الأمر هنا بدراسة الديمقراطية في ما تمثله من حركة شعبية أو ما تقوم عليه من تحالف القوى الاجتماعية التي يختلف تنظيمها وسلوكها من قطر إلى آخر داخل الفضاء العربي الواحد، ومن حقبة إلى أخرى أيضاً. ويشمل هذا الباب أيضاً دراسة بعض عناصر المجتمع المدني التي تدخل في تكوين هذه الحركة أو بنيتها، من حيث بناه الداخلية الحديثة والقديمة، وتنظيماته الأهلية، والبنية الطبقية، ومفهوم السلطة الاجتماعية والقيم والأخلاقيات السائدة. وفي هذا الفصل ينبغي كذلك تقويم الحركة الديمقراطية العربية من حيث مفاهيمها وبرامجها واستراتيجياتها وإنجازها، وتحليل وإبراز وسائل الارتقاء بالعمل الديمقراطي وبالتنمية السياسية في المجتمعات العربية، أي صوغ الاستراتيجيات البديلة الممكنة لدعم المسار الديمقراطي داخل الدولة والمجتمع على حد سواء.

سادساً: الدراسة المقارنة

هي تحليل عام مطبق على المنطقة العربية استناداً إلى الدراسات القطرية.

وتعتمد هذه الدراسة المنهج المقارن لتتبيّن عوامل التشابه والتباين في مسارات التحول السياسي. فالمقارنة هي المنهج الوحيد الذي يسمح لنا، في إطار تكوّن حضاري واحد، بمعرفة العوامل الخاصة بالتحول السياسي في الأقطار العربية

المختلفة. وربما كان من المفيد أن يركز هذا البحث المقارن على الأقطار العربية الكبرى الفاعلة، ذلك أن هذه الأقطار هي التي تتمتع بالحد الأدنى من الاستقلال الذاتي في حركتها السياسية، إضافة إلى أنها هي القادرة، نتيجة ثقلها النوعي، على حسم المعركة على المستوى الإقليمي بما تملكه من نفوذ وقدرة على جر الآخرين وراءها فيما لو استطاعت أن تنجز النقلة المنشودة وتغير من اتجاهها السياسي. ولا بد أيضاً من مراعاة تنويعات النظم السياسية، وبالمقابل تنوع تجارب التحول السياسي فيها. ولعل من المهم في هذا المجال معاينة التجارب التي ارتبط فيها تفكك السلطة القبلية أو الطائفية بنشوء إمكانيات أكبر للتحول الديمقراطي، وعلى العكس، كيف عمل نشوء تكتل طائفي أو قبلي على تقهقر النظام السياسي والسير في اتجاه الإلغاء الشامل للحريات السياسية، وأحياناً المدنية.

خاتمة

يعني هذا المنهج **أولاً** أنه من غير الممكن في ميدان الدراسات الاجتماعية فصل نمط المقارنة النظرية عن طبيعة الأهداف العملية المنشودة، وبالتالي عن الممارسة العملية، **وثانياً** أن الديمقراطية ليست الناتج الطبيعي لتحقق بعض الشروط الموضوعية الأساسية، ولكنها قيمة سياسية لا تبرز الحاجة إليها ولا يمكن الحديث عنها إلا إذا أصبحت مطلباً واعياً، أي إلا إذا ارتبطت بعوامل ذاتية إرادية. إن إرادة الديمقراطية النابعة من تطور مُثل الحرية والاستقلالية الفردية تعني أنها قبل أن تكون ثمرة لتطور بعض الظروف الاجتماعية والاقتصادية الأساسية، قيمة سياسية. وهي تفترض من أجل تحقيقها النجاح في معركة الأفكار والقيم والعقائد، أي كفاحاً سياسياً لا يتم إلا بوجود فاعل اجتماعي يربط مصيره بمصيرها.

إنها باختصار ليست معطى موضوعياً فحسب، ولكنها بالدرجة الأولى معركة فكرية سياسية.

إن مصير الديمقراطية مرتبط إذاً بنتائج معركة فكرية وسياسية، وهي تخضع بالتالي في تقدمها وتراجعها لما تتمتع به القوى التي تتبناها كمبدأ ونظام سياسي من قدرات ذاتية، سواء ما تعلق منها بدرجة الوعي النظري أو بمستوى الممارسة السياسية وإدارة الصراع السياسي. فهي لا تولد من تلقاء نفسها وبصورة عفوية أو حتمية من الثقافة التاريخية الوطنية، عربية أكانت أم هندية، ولا من التنمية الاقتصادية. إنها نبتة قائمة بذاتها لا تتطور إلا بقدر ما يعمل المجتمع أو أطرافه على تنميتها، ولا تصبح أمراً واقعاً إلا بقدر استعداد المجتمعات للتوظيف فيها والتضحية من أجلها. ومن الطبيعي في هذه الحالة أن يكون مصيرها كمصير أي قضية صراعية، خاضعاً للتقدم

والتراجع، بل للإخفاق، وذلك بحسب ما يتوفر للقيمين عليها والمتطلعين لقيادتها من بصيرة وخبرة ورؤية سليمة لطبيعة العوائق والصعوبات، وقدرة حقيقية على رؤية المهام التي يتوقف على إنجازها التقدم في هذه المعركة. ومن هذه المهام ما كان مرحلياً يتعلق بتمهيد التربة وإعداد المناخ الملائم لخوض المعركة السياسية، ومنها ما كان استراتيجياً يشير إلى مسائل توحيد القوى الديمقراطية وحل الصعوبات والتناقضات في ما بينها وتوفير الأرضية النظرية والتحالفات الجيوستراتيجية. بالتأكيد لا يمكن لإرادة الديمقراطية أن تنشأ في الفراغ، ومن خارج بعض التحولات الحديثة الاجتماعية والسياسية والفكرية التي تعمل على خلق الفاعل الاجتماعي، نخبة أكان أم طبقة اجتماعية. لكن ليس بإمكاننا أن نحدد درجة معينة في هذا التطور التحديثي تكون فاصلاً بين انعدام مطلب الديمقراطية ونشوئه. فهذا يتوقف على خصوصية كل قطر والملابسات التي رافقت تطوره الاجتماعي والسياسي. فليس هناك ما يمنع أن يدفع تضافر العوامل الداخلية والخارجية إلى تحقق نوع من الغلبة للفكرة الديمقراطية في بعض الأقطار، بينما تبقى مثل هذا الغلبة مستحيلة في أقطار أخرى قد تتمتع بقسط أكبر من تحديث القيم والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية.

والقصد أن التقدم في معركة الديمقراطية لا ينفصل عن التقدم في العمل النظري والتحليلي والسياسي داخل معسكر القوى الديمقراطية وخارجه، وعن حل الإشكالات الكثيرة المتعلقة بمفهومها والمشكلات التي تحيط بتطبيقها كنظام سياسي. لكن إذا كان الوعي بالديمقراطية هو المدخل إلى أي مسار ديمقراطي في أي مجتمع، فلا يعني ذلك أن من الممكن خوض معركتها والانتصار فيها مهما كانت الظروف. فمن الممكن أن يكون الطلب الشعبي قوياً على الديمقراطية في هذا القطر أو ذاك من دون أن يكون لديه أمل كبير في الوصول إلى مبتغاه.

إذ لكي ما تتحقق الإرادة لا بد من توافر حد أدنى من الشروط الموضوعية.

والخلاصة أن الديمقراطية ليست مفهوماً جاهزاً ومجرداً أو نظاماً ثابتاً لا يحتاج إلا إلى التطبيق، وإنما هي معركة تاريخية مستمرة يستدعي النجاح فيها العمل معاً على ثلاث جبهات مترابطة: **جبهة تحييد النفوذ الخارجي**، ما يعني استغلال كل الفرص والعمل لإقامة كل التحالفات التي تسمح بتوسيع هامش مبادرة البلدان العربية تجاه العالم الخارجي؛ **وجبهة إصلاح الدولة كمؤسسة عامة** وتدعيمها بالقوانين والإجراءات والتنظيمات التي تساعدها على تدعيم هامش استقلالها في عملها وتصوراتها وأهدافها بالمقارنة بالفئات البيروقراطية والاجتماعية الأخرى التي تسيطر عليها وتحولها إلى أداة لخدمة مصالحها الخاصة بدل أن تكون مركز سلطة وطنية حقيقية، أي مكاناً مشتركاً للتقريب بين المصالح وتحقيق التسويات وإنضاج السياسات والقرارات المتعلقة بالمصلحة العامة؛ **وجبهة التنمية الاقتصادية والاجتماعية**، أي الأخذ بكل ما يسمح برفع

معدلات التنمية وتحسين المستوى المعاشي للسكان والتخفيف من التفاوت في توزيع الثروة الوطنية في إطار الحفاظ على الهامش الأكبر للاستقلال في القرار الوطني العربي؛ وأخيراً **جبهة الكفاح الفكري والعملي ضد النظم والقوى والأفكار والقيم السياسية القمعية والاستبدادية المنتشرة على امتداد الأرض العربية**. ولا يمكن للحركة الديمقراطية أن تتجذر وتستمر وتتحول إلى حركة ثابتة ودائمة في الفكر والسياسة العربيين إلا إذا راعت في نضالها العنيد من أجل الحريات العامة وتداول السلطة والتعددية، حتمية الحفاظ على الاستقلال الوطني وضرورة التقيد بالتحالفات والتركيبات التي تساهم في دفع مسيرة التنمية الاقتصادية والاجتماعية. وهذا يعني أن أي انتصار للسلطة الديمقراطية على حساب الاستقلال الوطني وفرص التنمية الاجتماعية والاقتصادية، لا بد من أن يكون انتصاراً مؤقتاً لا مستقبل ولا قيمة له. فمن الممكن لبعض القوى الديمقراطية أن تصل إلى السلطة عن طريق الدعم الخارجي وعلى رماح القوى الأجنبية، لكنها لن تستطيع أن تبقى ديمقراطية أبداً، لأن من المستحيل أن تعيش الديمقراطية من دون الالتزامات الوطنية. ومن الممكن كذلك لبعض القوى الديمقراطية أن تستلم الحكم من خلال تحالفات مشبوهة مع بعض القوى المحلية الفاشية أو العميلة، ولكنها لن تستطيع أن تحرز أي تقدم في ممارسة القيم الديمقراطية. ومن الأفضل أن يكون التقدم بطيئاً على الجبهة السياسية مع الاحتفاظ بالحد الأعلى من الاستقلالية وفرص التنمية على أن يكون سريعاً في سياق تراجع وتدهور في استقلالية الأمة، وتقهقر في وتائر نموها وازدهارها الحضاري.

الفصل الثاني عشر

مستقبل الديمقراطية في الوطن العربي (ندوة)(*)

١ ـ ورقة العمل: الديمقراطية في الوطن العربي

وحيد عبد المجيد(**)

مقدمة

هل ثمة نموذج ديمقراطي واحد لا يمكن ممارسة الديمقراطية خارج إطاره، أم هناك نماذج ديمقراطية متعددة تتباين باختلاف الظروف التاريخية؟

ظل هذا التساؤل موضع جدال وسجال مستمرين في الفكر العربي المعاصر لفترة طويلة، ما بين القول بعدم وجود بديل للنموذج الديمقراطي الغربي، والقول بتعدد النماذج الديمقراطية ومن ثم بإمكانية إيجاد نموذج متميز للوطن العربي ينسجم مع خصوصيته. لكن الذي يبدو لنا الآن أن هذا الجدل لم تعد له مبرراته السابقة بعد التطورات الحديثة التي شهدتها دول أوروبا الشرقية، والتي تعتبر نقطة تحول كبرى في تاريخ المسألة الديمقراطية. فقد كان وجود نموذج ماركسي لينيني للديمقراطية هو أقوى حجة على عدم عالمية النموذج الغربي، ومن ثم أهم مبرر لتعدد النماذج الديمقراطية. أما وقد وضعت هذه التطورات نهاية للنموذج الماركسي ـ اللينيني للديمقراطية، فلم يعد لمقولة تعدد النماذج ما يدعمها، خصوصاً أن الشعوب التي أسقطت هذا النموذج لم ترض بغير النموذج الغربي بديلاً. كما أخذ هذا التغيير يمتد

(*) نشر في: المستقبل العربي، السنة ١٣، العدد ١٣٨ (آب/أغسطس ١٩٩٠)، ص ٨٠ ـ ١٢٢.
(**) مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ـ القاهرة.

إلى الاتحاد السوفياتي نفسه الذي وضع النموذج اللينيني ونشره. فالبرنامج الإصلاحي الذي أقرته اللجنة المركزية للحزب الشيوعي السوفياتي في اجتماعها الموسع (٥ ـ ٧ شباط/ فبراير ١٩٨٩) يفتح الطريق أمام النموذج الديمقراطي الغربي الذي قطعت عدة دول أوروبية شرقية خطوات واسعة بالفعل في الاتجاه نحوه. وقبل هذه التطورات الكبرى، كانت تجارب العالم الثالث قد أكّدت أنه لا مجال للحديث عن نموذج متميز للديمقراطية، وأن هذه المقولة تقود إلى التستر على أوضاع منافية لأي نوع من الحياة الديمقراطية. والاستثناءات الواردة على هذه القاعدة تتعلق بالبلاد التي أخذت بالنموذج الغربي للديمقراطية. والملاحظ أن معظم هذه البلاد تقع في أمريكا اللاتينية ومنطقة الكاريبي حيث الاتصال بالثقافة الغربية ونمط الحياة الغربي أقوى، وإن كانت هناك بلاد آسيوية وأفريقية أخذت بالنموذج الغربي، وجاء في بعضها بشكل أكثر استقراراً من التطبيقات الأمريكية اللاتينية مثل الهند وماليزيا.

وإذا حاولنا حصر بلاد العالم الثالث التي تأخذ بهذا النموذج، سنجد أنها حوالى ٢٥ بلداً على سبيل التقريب. وهي موزعة جغرافياً كالتالي:

ـ في أمريكا اللاتينية والكاريبي: الأرجنتين، البرازيل، اكوادور، فنزويلا، كولومبيا، بوليفيا، الدومينيكان، كوستاريكا، جامايكا، باربادوس، جزر البهاما وبيرو.

ـ في آسيا: الهند، ماليزيا، سيريلانكا، غينيا الجديدة، تركيا، والفيليبين وباكستان.

ـ في افريقيا: بوتسوانا، موريشيوس وغامبيا.

والملاحظ أن النموذج الديمقراطي الغربي لم يتمتع بالاستقرار والاستمرار إلا في عدد قليل من هذه البلاد. فإذا وضعنا هذه القائمة[1] قبل عدة سنوات، كان ينبغي أن نستبعد منها الأرجنتين، البرازيل، بوليفيا، بيرو، اكوادور، فنزويلا، كولومبيا، تركيا، الفيليبين وباكستان. وكان ينبغي إضافة بلاد أخرى أخذت بهذا النموذج لبعض الوقت مثل التشيلي، غرينادا، سورينام ونيجيريا. وكان القطر العربي الوحيد الذي عرف هذا النموذج لبعض الوقت منذ أوائل الخمسينيات هو السودان (١٩٦٤ ـ ١٩٦٩ ثم ١٩٨٥ ـ ١٩٨٩).

وعلى رغم أن النموذج الديمقراطي الغربي لم يجد طريقه على هذا النحو إلى غالبية بلاد العالم الثالث، وعلى رغم الانتقادات المتعددة التي وجهت إلى تطبيقه في

(١) تعتمد هذه القائمة لكن بتصرف على: Myron Weiner and Ergun Ozbudun, eds., *Competetive Elections in Developing Countries* ([Durham, NC]: Duke University Press, 1987).

هذه البلاد والتي نوافق على الكثير منها، يظل من الممكن القول إن هذا النموذج أثبت فاعلية وصدقية نسبية بالمقارنة مع أي نموذج آخر، كما ساهمت هذه الانتقادات بالفعل في تطوير النموذج الغربي الذي يتحول الآن إلى نموذج عالمي، وبخاصة من زاوية ما يتضمنه من آليات تم اختبارها جيداً وتبدو صالحة لجميع شعوب العالم بسبب طابعها الإنساني الذي يجعلها تراثاً للبشرية كلها وليس لحضارة أو ثقافة بذاتها. ولأنها آليات تنظيمية بالأساس، فمن ثم يمكن فك ارتباطها التاريخي بالحضارة الغربية الحديثة وبالنظام الرأسمالي بدرجة أو بأخرى.

وقد أخذ النموذج الغربي يحظى بقبول واسع في العالم الثالث سواء بوعي أو بغير وعي. فإذا راجعنا الاتجاه العام للخطاب السياسي لمعظم قوى المعارضة في العالم الثالث، سنجد أنه يقوم في جوهره على الدعوة إلى التعدد التنظيمي وتداول السلطة والحريات العامة، أي إلى الديمقراطية الغربية، بما في ذلك القوى التي تنظر إلى هذه الديمقراطية كمرحلة انتقالية. ولا تخرج قوى المعارضة في الوطن العربي عن هذا الإطار، حيث تسعى إجمالاً إلى ترتيبات ديمقراطية على النمط الغربي. ويستوي في ذلك القوميون والإسلاميون والماركسيون بمختلف اتجاهاتهم مع الليبراليين، كما أن حركة حقوق الإنسان في الوطن العربي، والتي تمثل المنظمة العربية لحقوق الإنسان طليعتها، تتخذ من الضمانات التي يتيحها النموذج الديمقراطي الغربي إطاراً مرجعياً لها.

وعلى هذا النحو فالملاحظ أن ثمة اتجاهاً متزايداً نحو نموذج ديمقراطي واحد، على الصعيد العالمي، يقوم على الأسس التي يقدمها النموذج الغربي، الأمر الذي يقتضي قراءة جديدة للمسألة الديمقراطية في الوطن العربي.

أولاً: نحو نموذج عالمي للديمقراطية

ليس متصوراً أن تتناول ورقة عمل كهذه تأصيل مفهوم الديمقراطية في نشأته وتطوره وما إلى ذلك مما هو متوافر في دراسات سابقة كثيرة[٢]. لذلك، وتحقيقاً للتراكم العلمي الضروري، ندخل مباشرة في مناقشة المقولة الرئيسية لهذه الورقة، وهي أنه ليس ثمة غير نموذج واحد للديمقراطية في عالم اليوم يجد أسسه النظرية والتجريبية في الديمقراطيات الغربية الليبرالية. والملاحظ أن جانباً لا يستهان به من تناول الفكر العربي الحديث للمسألة الديمقراطية اتسم بالحذر الشديد في التعامل مع النموذج الديمقراطي الغربي نتيجة ارتباطه الوثيق تاريخياً بالنظام الرأسمالي. لكن هذا الحذر أصبح يحتاج إلى مراجعة، بعد أن ثبت تجريبياً أنه لا توجد نماذج ديمقراطية

(٢) انظر على سبيل المثال القسم الأول من: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٤).

أخرى، وان كل حديث عن هذه «الأخرى» كان للتستر على أوضاع لا تمت إلى الديمقراطية بصلة. والمقولة التي نطرحها هنا للمناقشة هي أن التجربة الديمقراطية في إطار النموذج الغربي أنتجت آليات محددة أخذت تترسخ حتى كادت تكتسب استقلالية عن الأساس الفلسفي والاجتماعي لهذا النموذج والمرتبط بالنظرية الليبرالية: العقد الاجتماعي، والملكية الفردية، وقوانين السوق والربح. وبالتالي لم يعد من الضروري النظر إلى الليبرالية السياسية كمجرد انعكاس لليبرالية الاقتصادية التقليدية، خصوصاً عندما نأخذ في الاعتبار الاجتهادات الفكرية الليبرالية المختلفة فيما عرف باسم الليبرالية الجديدة. فقد طرحت هذه الاجتهادات إسهامات مهمة انطلاقاً من الاعتقاد بأن الليبرالية التقليدية المغرقة في الفردية قامت على فصل زائف بين الفرد والمجتمع[٣]. وفي هذا الإطار كانت إسهامات جون ستيوارت ميل، وتوماس غرين، وهوبهاوز، وجون ديوي، وجون رولز، وبرنارد يونسكاين، والتي يمكن القول إن القاسم المشترك بينها هو السعي إلى تطور مفهوم جديد للإنسان يتجاوز الفردية الشديدة، والبحث عن فردية اجتماعية متوازنة بتعبير أحد منظري هذا التيار الليبرالي الجديد[٤]. وارتبط هذا التطور بتحول واضح في النظرة الليبرالية للطبيعة الإنسانية على نحو جعل الجانب الاقتصادي في مرتبة ثانوية. فلم يعد الإنسان مجرد مستهلك للمنافع أو إنسان سوق في المقام الأول كما كان الأمر عند هوبز وبنثام، فمنذ جون ستيوارت ميل، أصبحت هناك نظرة للإنسان أساسها التطوير الذاتي المتناسق لطبيعته كبديل لنموذج الطبيعة الإنسانية القائم على مجرد السعي للذة وتجنب الألم. وترتب على هذا التحول انتقاد الليبرالية التقليدية التي قامت على مفهوم ضعيف للمصلحة العامة يقتصر على مجرد تعظيم الثروة، وذلك كنتاج لمفهوم ضعيف للطبيعة الإنسانية. وفي هذا الإطار لم يعد من المناسب النظر إلى الليبرالية باعتبارها مجرد انعكاس للنظام الرأسمالي، بعد أن اتجه الكثيرون من «الليبراليين الجدد» إلى التحرر من قدسية الملكية الفردية، مثل جون رولز الذي استبعد حق الملكية الخاصة من قائمة الحريات الأساسية، وجون ديوي الذي أكد أهمية الملكية العامة. ويتمثل أحد أهم إسهامات الليبرالية الجديدة في السعي إلى إعادة بناء الملكية الخاصة مفهومياً لجعلها أكثر ارتباطاً بالمصلحة العامة[٥]، الأمر الذي وصل إلى القبول بالحد من التنافس عندما يكون ضاراً

---

(٣) حول تفاصيل هذه الإسهامات، انظر: Norman Wintrop, «The New Liberalism,» in: Norman Wintrop, ed., *Liberal Democratic Theory and Its Critics* (London: Croom Helm, 1983), pp. 71-98.

(٤) Gerald F. Gaus, *The Modern Liberal Theory of Man* (London: Croom Helm; New York: St. Martin's Press, 1983), p. 2.

(٥) انظر في هذا الصدد: Michael Freeden, *The New Liberalism: An Ideology of Social Reform* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1986), pp. 29 - 31.

بالضعفاء. ويرتبط بذلك السعي إلى تجاوز مفهوم «دولة الرفاهية» إلى مفهوم «دولة إعادة التوزيع». ففي إطار هذا المفهوم الثاني طرحت أفكار تؤكد دور الدولة في الحد من الفوارق الشاسعة بين الأفراد، وإمكانية فرض حد أعلى للدخل عند الحاجة عن طريق نظام ضريبي تصاعدي على الدخل الذي يزيد على مستوى معين يتم التعارف عليه بمعيار محدد هو أن مساهمة أي فرد في الجهد الاقتصادي الجماعي لا يمكن أن تتجاوز هذا المستوى[٦].

وعلى رغم أن الإسهام الذي قدمه هذا التيار لم يقدر له أن يسود الفكر الليبرالي، وعلى رغم الردة الفكرية والتطبيقية نحو الليبرالية القديمة في ظل الثاتشرية البريطانية والريغانية الأمريكية، كان هذا الإسهام فاعلاً في وضع حد فاصل بين الليبرالية المعاصرة وهذه الردة التي باتت توصف بالمحافظة (Conservatism) وليس بالليبرالية. وأصبح الإسم المقبول لها هو اليمين الجديد (New Right) ودلالة ذلك ـ التي نطرحها للمناقشة ـ أنه أصبح بالإمكان فك الارتباط التاريخي بين الجانب التنظيمي للنظرية الليبرالية السياسية، والإطار الفلسفي والاجتماعي الذي اقترن بظروف نشأتها التاريخية.

وإذا كانت إسهامات «الليبرالية الجديدة» تتيح ذلك على الصعيد النظري، فإن ثمة مؤشرات واقعية تتيحه أيضاً على الصعيد التجريبي مثل قدرة النموذج الديمقراطي الغربي على السماح بانتقال السلطة إلى أحزاب اشتراكية في أكثر من دولة أوروبية، بل ومشاركة أحزاب شيوعية في هذه السلطة؛ وهذا ما جعل للنموذج صدقية تؤهله لأن يغدو نموذجاً عالمياً بالفعل تثور من أجله الجماهير الواسعة في أوروبا الشرقية. والمقصود بإمكانية فك الارتباط بين الجانب التنظيمي لهذا النموذج والأساس الفلسفي والاجتماعي البرجوازي للنظرية الليبرالية هو أن لدينا الآن ثلاث آليات محددة يمكن اعتبارها تمثل جماع الخبرة النظرية والتجريبية للديمقراطية كعملية للحكم وكإطار مؤسسي وليس كفلسفة ونظام اجتماعي. وهذه الآليات هي:

١ ـ التعدد التنظيمي المفتوح، أي حرية تشكيل الأحزاب والمنظمات والجمعيات السياسية دون قيود. وهذه هي الآلية المتعلقة بالنظام الحزبي.

٢ ـ تداول السلطة السياسية من خلال انتخابات حرة تنافسية تتيح إمكانية انتقال السلطة وفقاً لنتائجها. وهذه هي الآلية المتعلقة بالنظام السياسي.

٣ ـ منظومة الحقوق والحريات العامة التي أصبح توافرها مقياساً لاحترام حقوق الإنسان. وهذه هي الآلية المتعلقة بالنظام القانوني.

---

(٦) Gaus, Ibid., pp. 252-253.

وعلى رغم أن التعددية هي محور الآلية الأولى بالأساس كما هو واضح، إلا أنها تظل شرطاً جوهرياً للآليتين الأخريين لأن من دونها لا يمكن تداول السلطة ولا ممارسة الحقوق والحريات الجماعية. ومن هنا فإن النموذج الديمقراطي الغربي يرتبط في جانبه التنظيمي الذي يعنينا ـ نحن غير الغربيين ـ بـ «النظرية» التعددية أكثر مما يقترن بالنظرية الليبرالية سواء قديمها أو جديدها. والمقصود بـ «النظرية» التعددية منهج ينظر إلى الحياة على أساس أن هناك أو ينبغي أن تكون هناك أشياء متعددة على الصعد كافة. فهي تلك النظرة التي ترفض الواحدية (Monism) أو القول بأن هناك مبدأ غائياً واحداً. وتعني التعددية السياسية(٧) في هذا الإطار ضرورة وجود تنوع في القيم والممارسات الايديولوجية والمؤسسية والاجتماعية، ومن ثم تعطي اهتماماً مميزاً للأحزاب وجماعات المصالح والعملية الانتخابية أكثر من أية نظرية أخرى. فهي تركز على أهمية القنوات المتعددة التي يمكن للمواطنين من خلالها التعبير عن مصالحهم وآرائهم ومراقبة ممثليهم والتأثير في تطور السياسات العامة. وقد شهدت النظرية التعددية تطورات مهمة خلال السنوات العشرين الأخيرة قادت إلى تصورات أكثر تعقيداً للنظام السياسي، أهمها تلك التي تتناول أدوار وأنشطة النقابات والجمعيات. وفي سياق هذه التطورات تأكدت محورية الآليات التنظيمية الثلاث التي سبقت الإشارة إليها، والتي نعتقد أن مستقبل الديمقراطية في الوطن العربي يتوقف على توافرها.

ثانياً: التطورات الديمقراطية في الوطن العربي

شهدت أقطار عربية عدة بعض التطورات الديمقراطية الإيجابية التي تتفاوت في مداها من قطر إلى آخر، وبخاصة على صعيد الإقرار بالتعددية التنظيمية لكن بقيود ودون تجاوز الإطار العام للنظام السلطوي الذي ساد الوطن العربي منذ أوائل الخمسينيات. ولذلك فقبل أن نتناول هذه التطورات، يحسن أن نلقي نظرة سريعة على طبيعة الأنظمة السلطوية في الأقطار العربية.

فالمقصود بالنظام السلطوي (Authoritarian) هو ذلك النظام الذي يقوم على احتكار نخب معينة للحكم في غياب أي قدر من المنافسة لها، سواء كان هذا الاحتكار بالقوة القمعية السافرة أو نتيجة قبول شعبي لا يعبر عن نفسه في صورة مشاركة إيجابية، مع غياب كامل لدور المجتمع المدني وللآليات الديمقراطية التي سبقت الإشارة إليها. وهو يختلف عن النظام الشمولي (Totalitarian) في أنه لا يقوم على ايديولوجيا مهيمنة وحزب سياسي متغلغل في المجتمع من قمته إلى قاعدته وعلى كل

---

(٧) انظر في هذا الصدد: Patrick Dunleavy and Brendan O'Leary, *Theories of the State: The Politics of Liberal Democracy* (London: Macmillan, 1987), pp. 11-14.

المستويات. فكانت الأنظمة السياسية التي حكمت الأقطار العربية منذ بداية الخمسينيات سلطوية بهذا المعنى مع اختلاف أشكالها وأسسها الاجتماعية ومصادر شرعيتها، مع استثناءات قليلة جداً تكاد تنحصر في لبنان والسودان خلال المرحلتين الديمقراطيتين ١٩٦٤ ـ ١٩٦٩؛ و١٩٨٥ ـ ١٩٨٩. وفي هذا الإطار كان من الطبيعي أن تغيب الآليات الديمقراطية الثلاث التي أشرنا إليها. فكان النمط السائد هو مصادرة حق التعدد التنظيمي مع تباين أشكال هذه المصادرة التي وصلت إلى حد تجريم إقامة الأحزاب في بعض الأقطار. وفي أقطار أخرى، تم تقنين نظام الحزب الواحد الذي أخذ صيغة تنظيم لتحالف قوى الشعب في مصر ثم في السودان من عام ١٩٦٩ إلى عام ١٩٨٥. كما أخذت الجزائر بصيغة للحزب الواحد تقترب من الصيغة التنظيمية الشمولية على الصعيد النظري لكن في إطار نظام سلطوي، وكذلك الحال في اليمن الجنوبي رغم اعتناق الحزب الواحد للماركسية، وهو الحزب الاشتراكي الذي تشكل عام ١٩٧٩ نتيجة اندماج الجناح اليساري في الجبهة القومية والحزب الشيوعي وبعض البعثيين.

كما أخذت أقطار أخرى بصيغة الحزب القائد مثل العراق... وهي صيغة تسمح بوجود أحزاب أخرى هامشية في إطار جبهة وطنية تقدمية. ورغم أن الدستور العراقي يسمح في مادته السادسة والعشرين (بحرية تأسيس الأحزاب السياسية)، إلا أن هذا النص لم يطبق أبداً.

والملاحظ أن هناك قطرين آخرين يسمح دستوراهما بتكوين الأحزاب دون أن يتحقق ذلك عملياً، وهما الأردن والصومال. فالمادة (١٦) من الدستور الأردني تنص على أنه «للأردنيين الحق في تأليف الجمعيات والأحزاب السياسية على أن تكون غايتها مشروعة ووسائلها سلمية وذات نظم لا تخالف أحكام الدستور. وينظم القانون طريقة تأليف الجمعيات والأحزاب السياسية ومراقبة مواردها». لكن صدر قانون عام ١٩٥٧ يحظر جميع الأحزاب والتنظيمات السياسية، بعد أن تم حظر نشاط الحزب الشيوعي عام ١٩٥٣.

والمادة (١٢) من الدستور الصومالي تنص على أنه «للمواطنين الحق في الانضمام إلى الأحزاب السياسية دون تصريح سابق، بغرض المساهمة الديمقراطية والسلمية في تشكيل السياسة الوطنية». لكن ممارسات النظام هناك لم تسمح أبداً بتوفير مناخ يتيح تشكيل أحزاب سياسية.

أما القطر الوحيد الذي نص دستوره على تشكيل أحزاب وسمح بذلك عملياً فهو المغرب. لكن ظل نشاط الأحزاب خاضعاً للقيود السلطوية المرتبطة بمحورية دور الملك في النظام السياسي وفقاً للمادة (١٩) من الدستور التي تنص على أن «الملك أمير المؤمنين والممثل الأسمى للأمة ورمز وحدتها وضمان دوام الدولة واستمرارها،

وهو حامي حمى الدين والساهر على احترام الدستور... الخ».

أما عملية تداول السلطة عن طريق الانتخابات، فهي غير معروفة في الوطن العربي حتى الآن سواء في الأنظمة الملكية أو الجمهورية. ففي الأنظمة الملكية تنتقل السلطة بالوراثة، وفي الأنظمة الجمهورية تنتقل بالوفاة أو بالانقلاب العسكري أو بصراع السلطة. والاستثناء الوحيد هو لبنان الذي عرف تداولاً للسلطة لكن في ظل قيود طائفية تقصر رئاسة الدولة على الموارنة ورئاسة الوزراء على السنّة، الأمر الذي يتعارض مع الهدف الجوهري من هذا التداول. وعلى صعيد منظومة الحقوق والحريات العامة، ظل النمط السائد هو مصادرتها لكن بدرجات متفاوتة، حيث اقتصرت المصادرة في بعض الأقطار على الحقوق الجماعية وبعض الحقوق الفردية، بينما شملت في أقطار أخرى جميع الحقوق بنوعيها. كما كان هناك تفاوت في حدة الممارسات القمعية من قطر إلى آخر. ويمكن ملاحظة هذا التفاوت بوضوح من خلال مطالعة التقارير المتعلقة بحقوق الإنسان في الوطن العربي، وفي مقدمتها تقارير المنظمة العربية لحقوق الإنسان.

وننتقل الآن إلى بحث مدى ما أدخلته التطورات الديمقراطية المحدودة التي شهدها بعض الأقطار العربية حديثاً من تغيير على هذه الأوضاع. ولأن الجانب الأكثر أهمية في هذه التطورات يتعلق بالتعدد التنظيمي، يتعين إعطاء اهتمام خاص لهذا الجانب إلى جانب متابعة ما آل إليه الوضع على صعيد تداول السلطة والحريات العامة.

١ ـ التعـدد التنظيمـي

الملاحظ أن ثمة اتجاهاً متصاعداً في الوطن العربي للإقرار بالتعدد التنظيمي. وتعود بداية هذا الاتجاه إلى تجربة مصر في الانتقال إلى نظام التعدد الحزبي المقيد عام ١٩٧٦. لكن هذا الاتجاه لم يتسع نطاقه إلا خلال العامين الأخيرين بصفة خاصة حيث شمل عدة أقطار عربية لكن بدرجات متفاوتة. ويمكن تصنيف هذه الأقطار وفقاً للمدى الذي ذهبت إليه في هذا المجال إلى ثلاث مجموعات:

ـ **المجموعة الأولى** التي تم تقنين هذا التعدد فيها بالفعل، وشهدت انتخابات على أساس هذا التعدد أو يجري الإعداد لمثل هذه الانتخابات؛ وهي تشمل مصر وتونس والجزائر[٨]. وتتّسم هذه الأقطار الثلاثة بأن التعدد فيها مقيد بقوانين تضع شروطاً

(٨) استبعدنا الإشارة إلى المغرب ضمن هذه المجموعة على أساس أن التعدد فيه قديم. وتعتمد المقارنة بين مصر وتونس والجزائر على نصوص قوانين الأحزاب في الأقطار الثلاثة: القانون رقم (٤٠) لعام ١٩٧٧ والمعدل بالقانون رقم (٢٦) لعام ١٩٧٩ في مصر، وقانون تنظيم الأحزاب السياسية الصادر في ٢ أيار/مايو ١٩٨٨ في تونس وقانون الجمعيات ذات الطابع السياسي الصادر في ٢٥ تموز/يوليو ١٩٨٩ بالجزائر.

لتشكيل الأحزاب واستمرارها، لكنها قيود تتفاوت من حالة إلى أخرى. وهناك قدر من التشابه في القيود المفروضة على الأحزاب في الأقطار الثلاثة، وبخاصة فيما يتعلق بثلاثة قيود:

ـ عدم قيام الحزب على أسس ذات طابع تقسيمي للمجتمع. ففي القانون المصري تم تعريف هذه الأسس بأنها الطبقة والطائفة والفئة والانتماء الجغرافي. وفي القانون التونسي تم تعريفها بأنها الدين واللغة والجنس والجهة، وفي القانون الجزائري بأنها اللغة والجهة والجنس أو العرق الواحد والوضع المهني المعين.

ـ ضرورة تميز أي حزب جديد من الأحزاب القائمة من حيث البرنامج والأهداف، ويقتصر هذا الشرط على مصر وتونس. أما في الحالة الجزائرية فلا يمكن قيام حزب يحمل اسماً أو رمزاً أو علامة مميزة لحزب كان موقفه أو عمله مخالفاً لمصالح ثورة التحرير.

ـ ألا يكون الحزب فرعاً لحزب أو تجمع سياسي أجنبي. وأضاف قانون الأحزاب في الجزائر عدم إقامة أية علاقة من طبيعتها أن تعطي شكل الفرع.

والملاحظ في هذا الإطار أن قانون الأحزاب في مصر ينطوي على قيود أشد من القانونين التونسي والجزائري، في الوقت الذي يبدو القانون الجزائري أقلها قيوداً. فالقانون المصري يشترط عدم تعارض مبادئ وأهداف وبرامج أي حزب مع الشريعة الإسلامية والحفاظ على الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعي، ومع مبادئ ثورة ٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٢ وما يسمى ثورة ١٥ أيار/مايو ١٩٧١، وأن يكون نصف مؤسسيه من العمال والفلاحين، وألا يكون من الأحزاب التي تم حلها في كانون الثاني/يناير ١٩٥٣. كما يشترط القانون ألا يكون من مؤسسي الحزب أو قياداته من تقوم أدلة جدية على قيامه بالدعوة أو المشاركة في الدعوة أو التحبيذ أو الترويج بأية طريقة لمبادئ أو اتجاهات أو أعمال تتعارض مع قانون حماية الجبهة الداخلية والسلام الاجتماعي، وهو أحد أهم القوانين المقيدة للحريات في مصر.

وبالمقارنة تبدو الشروط المتضمنة في القانون الجزائري أخف وطأة، وأهمها عدم تعارض سلوك الحزب مع قيم ثورة أول تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٤، وفيما عدا ذلك يكون على الحزب الالتزام بأمور لا تنطوي على قيود سياسية بشكل واضح، مثل المحافظة على الاستقلال الوطني والسلامة الترابية، ودعم سيادة الشعب واحترام اختياراته الحرة، وحماية النظام الجمهوري والحريات الأساسية للمواطن، وتدعيم حماية الازدهار الاجتماعي والثقافي للأمة في إطار القيم الوطنية العربية الإسلامية، وحماية الاقتصاد الوطني.

كما نلاحظ أنه في الحالات الثلاث لا بد من الحصول على تصريح من الإدارة

بإنشاء الحزب السياسي. ففي مصر يجب التقدم بطلب إلى لجنة شؤون الأحزاب، التي تتشكل الآن برئاسة رئيس مجلس الشورى وعضوية ثلاثة وزراء (العدل والداخلية وشؤون مجلس الشعب والشورى)، إضافة إلى ثلاثة من رؤساء الهيئات القضائية السابقين أو نوابهم يختارهم رئيس اللجنة. ولهذه اللجنة التي لا يمكن وصفها بالحياد على أي نحو حق قبول أو رفض إنشاء الحزب.

وفي تونس يخضع تكوين الحزب لتصريح يتم إيداعه لدى الإدارة التي يجب عليها الرد في أجل لا يتجاوز أربعة أشهر، وهي مطالبة في حالة الرفض بتعليل القرار الذي يمكن الطعن فيه أمام المحكمة الإدارية.

وفي الجزائر يشترط لتكوين الحزب إيداع ملف لدى الوزير المكلف بالداخلية مقابل وصل، على ألا يقل عدد المؤسسين عن ١٥ عضواً. وتقوم السلطة المعنية خلال شهرين بكل دراسة أو بحث أو تحقيق لازم لمراقبة صحة ما ورد في هذا الملف، ولها أيضاً أن تستمع إلى أي عضو مؤسس وتطلب تقديم أية وثيقة تكميلية، وكذلك تعويض أو إقصاء أي عضو لا تتوافر فيه الشروط التي يطلبها القانون. كما تتمتع السلطة بحق حل الأحزاب في الأقطار الثلاثة لكن بصيغ مختلفة. ففي مصر للجنة الأحزاب حق تقديم طلب بحل الحزب إلى محكمة القضاء الإداري في بعض الحالات المحددة، كما أن لها أن تطلب من المحكمة وقف نشاط الحزب أو أي قرار من قراراته.

وفي تونس لوزير الداخلية صلاحية إغلاق مقار الأحزاب ومنع نشاطاتها في الحالات ذات الخطورة القصوى. وفي الجزائر يجوز لوزير الداخلية استصدار حكم عن طريق القضاء بوقف جميع نشاطات الحزب أو الغلق المؤقت لجميع مقارّه أو حله في حالة حدوث خرق فادح للقوانين السارية أو وجود خطر يوشك أن يخل بالنظام العام، بحيث يكون القرار معللاً ويبلغ إلى الممثل الشرعي للحزب.

- أما **المجموعة الثانية** فتضم الأقطار التي تشهد في الفترة الحالية بداية تحولات نحو التعددية التنظيمية فيها، وهي الأردن واليمن الديمقراطية، إضافة إلى اليمن العربية[٩]، بتأثير التطورات الوحدوية بين اليمنين. فالأردن التي عرفت أكثر الانتخابات حرية في الوطن العربي المعاصر، وهي الانتخابات التي جرت في ٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٩، وعدت حكومتها الجديدة بإصدار ميثاق وطني يضمن السماح بإقامة أحزاب سياسية، وذلك في إطار عدة خطوات إيجابية اتخذتها على صعيد الحريات العامة. وفي اليمن الديمقراطية قامت اللجنة المركزية للحزب الاشتراكي

(٩) أعدّت هذه الورقة قبل إعلان الوحدة اليمنية بتاريخ ٢٢ حزيران/ يونيو ١٩٩٠ (المحرّر).

الحاكم بتكليف مكتبه السياسي بتحديد الاتجاهات الأساسية لقانون الأحزاب تمهيداً لإصداره. وبدا من منطوق البيان الصادر عن اللجنة أن الاتجاه يميل إلى تعددية مقيدة كالتي تعرفها أقطار المجموعة الأولى، حيث تضمن إشارة واضحة إلى أن حق ممارسة التعدد الحزبي سيكون على أساس أهداف ثورتي ٢٦ أيلول/ سبتمبر في الشمال و١٤ تشرين الأول/ اكتوبر في الجنوب. وبدأت تباشير التعددية في الظهور على الفور، حيث أعلنت المنظمة الوحدوية الناصرية عن نفسها في ١٣ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٩ كأول حزب معارض في اليمن الديمقراطية. كما قررت مجموعة علي ناصر تأليف حزب جديد. وقد أدت التطورات الوحدوية بين اليمنين في أواخر عام ١٩٨٩ إلى تأثر اليمن العربية بهذا التغير الديمقراطي الحادث في الجنوب. فقد اشتملت هذه التطورات على تكوين لجنة للتنظيم السياسي مهمتها بحث مستقبل العمل الحزبي في دولة الوحدة. وفي هذا الإطار لم يستبعد بعض المسؤولين اليمنيين إمكانية إقامة أحزاب سياسية لكن بعد إتمام الوحدة اليمنية.

ـ والمجموعة **الثالثة** تضم قطرين بدأ الخطاب السياسي الرسمي فيهما يبدي استعداداً للاتجاه إلى التعدد التنظيمي، وهما العراق والصومال.

فمنذ أن تم وقف القتال في حرب الخليج، بدأ الخطاب السياسي العراقي الرسمي يطرح إمكانية قيام أحزاب جديدة. كما نشرت بعض الصحف وثيقة تتضمن مناقشات القيادة العراقية حول المسألة الديمقراطية، وهي المناقشات التي حظيت قضية التعدد الحزبي بأهمية خاصة فيها.

وبالنسبة للصومال وجه رئيسها الدعوة إلى المعارضة لتشكيل أحزاب سياسية في الوقت الذي دخل نظامه في أزمة حادة نتيجة وصول الصراع مع قوى المعارضة إلى نقطة اللارجعة، وبخاصة مع «الحركة القومية الصومالية» في الشمال والجبهة الديمقراطية المتمركزة في اثيوبيا. ولذلك يمكن القول إن هذه الدعوة إلى إقامة أحزاب سياسية، بعد أن حال النظام الصومالي دون إقامتها لفترة طويلة على رغم ما تضمنه الدستور من حرية تكوين الأحزاب، ترتبط بتفاقم أزمة هذا النظام ذي القاعدة القبلية. أما بقية الأقطار العربية فلا تزال بعيدة عن هذه التطورات، وإن ظهرت في بعضها إرهاصات حركة شعبية تطالب بالديمقراطية، كما هو الحال في الكويت، حيث تتزايد المطالبة بعودة البرلمان.

٢ ـ تداول السلطة

لا تشتمل التطورات الديمقراطية المحدودة في بعض الأقطار العربية حتى الآن على أي نوع من التغير فيما يتعلق بعملية تداول السلطة، بما في ذلك الأقطار التي تقدمت على غيرها في مجال التعدد التنظيمي. فالتنافس على رئاسة الدولة يظل طموحاً

بعيد المنال حتى في الأقطار التي أقرت بالتعدد التنظيمي، إذ لا يزال اختيار رئيس الجمهورية في مصر وتونس والجزائر بالاستفتاء لا بالانتخاب. وكان أقصى تقدم في هذا المجال هو إلغاء النص الدستوري الخاص بالرئاسة مدى الحياة وبالخلافة الآلية لرئيس الوزراء في تونس بعد إزاحة بورقيبة. كما لم يحدث أي تقدم في اتجاه التنافس على تشكيل الحكومة التي تقوم بدور ثانوي في الحكم. فدساتير الأقطار التي أخذت بالتعدد التنظيمي كغيرها لا تتضمن أية إشارة إلى حق الحزب الذي يحصل على الأغلبية في تشكيل الحكومة. وفضلاً عن ذلك فإن قوانين الانتخاب المعمول بها حتى الآن في الأقطار التي أخذت بالتعدد تم تصميمها بحيث لا تتيح لغير الحزب الحاكم الحصول على الأغلبية، ناهيك عن أساليب التدخل في العملية الانتخابية.

ففي مصر يقوم قانون الانتخاب على نظام القائمة الحزبية النسبية المشروطة، والذي يشترط حصول أي حزب على ٨ بالمائة على الأقل من أصوات الناخبين لتمثيله في البرلمان. ويمنع الأحزاب من تكوين قوائم ائتلافية، فضلاً عن أنه يتيح للحزب الحاصل على الأغلبية في كل دائرة الحصول على ما يسمى كسور الأصوات، أي الأصوات غير الكافية لفوز أي حزب بمقعد واحد. وتضاف إلى ذلك القيود المفروضة على تنظيم الدعاية الانتخابية وفقاً للقرار الصادر من وزير الداخلية في ٢٠ آذار/مارس ١٩٨٤ في هذا الشأن. وعلى رغم أن بعض أحزاب المعارضة تمكنت من إحراز نسبة لا بأس بها من مقاعد البرلمان في الانتخابات الأخيرة عام ١٩٨٧، إلا أن هذه القيود تحول دون حصول أي منها على الأغلبية.

وفي تونس يقوم قانون الانتخاب على القوائم المطلقة التي تتيح للحزب الذي يحصل على الأغلبية المطلقة (٥٠ بالمئة + ١) من الأصوات الحصول على جميع المقاعد. وقد أدى ذلك إلى فوز الحزب الحاكم بكل مقاعد البرلمان في الانتخابات التي جرت في ٢ نيسان/ابريل ١٩٨٩.

وفي الجزائر اتسم قانون الانتخاب الصادر عام ١٩٨٩ بالتعقيد، حيث جمع بين نظامي القائمة المطلقة والقائمة النسبية. فإذا حصلت قائمة على الأغلبية المطلقة في دائرة تحصد كل مقاعد الدائرة. أما إذا لم تحصل أية قائمة في الدائرة على هذه الأغلبية، يتم تقسيم المقاعد على القوائم وفقاً لقاعدة التمثيل النسبي. وقد تم تعديل هذا القانون في آذار/مارس ١٩٩٠ لإلغاء التمثيل المطلق واعتماد التمثيل النسبي؛ وبذلك أصبح القانون أكثر ديمقراطية، وإن ظل من غير المفهوم لماذا يحصل الحزب الذي يحرز أكبر عدد من الأصوات ولا يصل إلى الأغلبية المطلقة على نصف المقاعد. لكن أهم سلبيات هذا القانون أنه يشترط حصول أي حزب على ٧ بالمائة من مجموع الأصوات لتمثيله في البرلمان. والملاحظ أن أفضل انتخابات نيابية في الوطن العربي من حيث حريتها ونزاهتها جرت في الأردن في ظل غياب التعدد التنظيمي المقنن، حيث خاضها مرشحو الأحزاب والقوى السياسية غير المعترف بها كأفراد. لكن تجربة

هذه الانتخابات قد تفتح الطريق نظرياً أمام تداول السلطة جزئياً، أي على صعيد الحكومة فحسب وليس رئاسة الدولة، إذا استمر الاتجاه الراهن في الأردن مستقبلاً، حيث تحتاج أية حكومة إلى ثقة البرلمان، الأمر الذي ربما يتيح لأي حزب أو ائتلاف حزبي معارض يحصل على الأغلبية فرصة للتحكم في عملية تشكيل الحكومة. لكن ينبغي تذكر أن المادة (٣) من الدستور تعطي الملك وحده حق تعيين رئيس الوزراء والوزراء وإقالتهم.

٣ ـ منظومة الحقوق والحريات العامة

شهدت الفترة القليلة الماضية تقدماً محدوداً في هذا المجال في عدد من الأقطار العربية، وبخاصة على صعيد الحقوق الفردية. فقد تراجعت نسبياً مظاهر الانتهاكات الصارخة لحقوق الإنسان من إعدامات واعتقالات واسعة ومحاكمات صورية وتعذيب في العديد من الأقطار العربية.

لكن التقدم على صعيد الحقوق الجماعية مثل الإضراب والتظاهر، وفي مجال بعض الحقوق الفردية مثل حق التعبير والنشر وإصدار الصحف لا يزال ضئيلاً على نحو قد لا يمكن تبنيه. ففي مجال حق الإضراب والتظاهر، فإن الجزائر هي القطر الوحيد الذي حقق تقدماً، حيث أبدت السلطة تسامحاً واضحاً إزاء التظاهرات والإضرابات المتكررة التي حدثت بعد انتفاضة تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٨. وشمل التعديل الدستوري الواسع الذي تم الاستفتاء عليه في ٢٣ شباط/فبراير ١٩٨٩ تعميم حق الإضراب الذي كان مقتصراً على عمال القطاع الخاص، فأصبح معترفاً به للجميع على أن تتم ممارسته في إطار القانون الذي يمكن أن يمنع ممارسته أو يجعل حدوداً لهذه الممارسة في ميادين الدفاع الوطني أو الأمن أو الخدمات أو الأعمال العمومية ذات المنفعة الحيوية للمجتمع.

وفي مجال حق التعبير والنشر وإصدار الصحف، خطت الجزائر أيضاً خطوة مهمة عبر القانون الجديد للإعلام الذي تخلى عن مبدأ احتكار الدولة والحزب الحاكم لوسائل الإعلام، وسمح للجمعيات والأشخاص بإصدار المطبوعات العامة والمتخصصة، لكنه أبقى الإذاعة والتلفزيون مؤقتاً في يد الدولة على أن تؤدي خدمة عمومية لفائدة الدولة والأفراد. ويمتد مفهوم الخدمة العمومية، أيضاً، إلى وسائل الطباعة بحيث تقدم خدماتها للجميع كمؤسسات مستقلة، لكن يعيب هذا القانون أنه يتضمن أحكاماً بالسجن تصل لعشر سنوات لمن يكتب معلومات خاطئة تضر بأمن الدولة أو وحدتها الوطنية. وكانت مصر سباقة في التقدم نحو إقرار حق التعبير، وكذلك حق النشر جزئياً من خلال الحرية الواسعة التي تمتعت بها صحف الأحزاب. . .

كما شهدت تونس تطوراً محدوداً من خلال التعديلات التي أدخلت على قانون الصحافة في تموز/يوليو ١٩٨٨. فبعد أن كان القانون يجيز للمدعي العام مصادرة الصحيفة وإيقاف الصحافيين كيفما يشاء، أصبحت المصادرة مقتصرة على عدد واحد من الصحيفة وبحيث تكون الأسباب مهمة وخطيرة. كما لم يعد محصّناً من النقد الصحافي غير رئيس الجمهورية بعد أن كانت الحصانة تشمل الفريق الوزاري ورئيس مجلس النواب. وفي الوقت نفسه ألزم القانون الجديد الإدارة بإعطاء رد على طلب الحصول على تراخيص لإصدار صحف في غضون ثلاثة أيام بالنسبة للأحزاب وخلال شهرين بالنسبة للأفراد.

ومن الأقطار التي شهدت تطورات مهمة في مجال الحقوق الفردية أساساً الأردن، وكذلك اليمن الجنوبي وسوريا. فقد اتخذت الحكومة الأردنية التي تشكلت عقب انتخابات ٨ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٩ إجراءات إيجابية على طريق الإلغاء النهائي للأحكام العرفية، إضافة إلى الإفراج عن المعتقلين ومعظم السجناء السياسيين باستثناء من تم وصفهم بأنهم «تورطوا في أعمال عنف أو تخريب أو جرائم أخرى».

وفي سوريا قام مجلس الوزراء بإلغاء الأحكام العرفية باستثناء «الجرائم المتعلقة بأمن الدولة».

وفي اليمن الجنوبي تم اتخاذ بعض الإجراءات الإيجابية في مجال الحد من القيود المفروضة على حرية السفر بصفة خاصة، إضافة إلى إطلاق سراح بعض المعتقلين السياسيين.

ثالثاً: نحو المستقبل

يوضح هذا التحليل المقارن أن التطورات الديمقراطية في الوطن العربي لا تزال محدودة، وأن أقصى تقدم تحقق لم يتجاوز تعددية تنظيمية مقيدة وانفراجة نسبية في أوضاع الحقوق والحريات العامة.

والملاحظ أن ثمة اتجاهاً في الفكر الديمقراطي العربي يميل إلى استبعاد مسألة تداول السلطة في المرحلة الراهنة[١٠]، وذلك حرصاً على طمأنة الأنظمة وحثها على القبول بالتعددية والحريات العامة. ولهذا الاتجاه ما يبرره بالنظر إلى الأوضاع المتردية للحركة الشعبية في مختلف أنحاء الوطن العربي، إذ لا تزال الدعوة إلى الديمقراطية قضية نخبة لا قضية جماهيرية.

(١٠) انظر على سبيل المثال: برهان غليون، «الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي،» ورقة قدّمت إلى: المؤتمر القومي العربي الأول، تونس، ٢ - ٥ آذار/مارس ١٩٩٠.

ومع ذلك فالمؤكد أنه لا يمكن تصور مستقبل للديمقراطية في الوطن العربي من دون تحول الديمقراطية إلى قضية شعبية. فغياب الآلية الخاصة بتداول السلطة يعطل أهم الأسس التي تقوم عليها العملية الديمقراطية، أي الشرعية السياسية التي تعني أن تكون السلطة تعبيراً عن الإرادة الشعبية، وقد تجسدت في صورة حق الأغلبية في ممارسة الحكم. لكن من الجائز تصور أن يؤدي توافر التعددية التنظيمية المتحررة من القيود ومنظومة الحقوق والحريات العامة إلى إتاحة فرصة مناسبة للتحرك التدريجي، وربما السريع نحو توفير آلية تداول السلطة. فالمناخ الذي تتيحه التعددية المفتوحة والحريات العامة سيساهم بالضرورة في استنهاض الجماهير للمشاركة، ومن ثم يتوافر أساس موضوعي للتقدم صوب الديمقراطية الكاملة.

لكن ينبغي أن يكون واضحاً أن التطور لن يأخذ في الغالب هذا الشكل البسيط. فالأمر أكثر تعقيداً لأنه يرتبط أيضاً بمقاومة الدولة العربية للتطور الديمقراطي وما تمتلكه من قدرات لإعاقة هذا التطور، وخصوصاً في جانبه المتعلق بتداول السلطة. لذلك فالمرجَّح أنه لا إمكانية لوصول هذا التطور إلى مبتغاه إلا بتحول المسألة الديمقراطية إلى حركة اجتماعية واسعة تتجاوز الإطار النخبوي الذي تدور فيه حتى الآن لتجتذب قوى شعبية مؤثرة على الأقل في المدن والمراكز الحضرية.

ويقتضي ذلك تغييراً جوهرياً في بناء وأداء الأحزاب والجمعيات السياسية والنقابات والمنظمات الأهلية التي تعاني قصوراً شديداً يجعلها عاجزة عن استنهاض الجماهير للمشاركة الفاعلة. فتعاني هذه المؤسسات ضموراً في عضويتها بدرجات مختلفة، وافتقاداً للديمقراطية داخلها وهيمنة شخص أو مجموعة ضيقة على مقدراتها. ولعلنا نعطي قضية الديمقراطية اهتماماً خاصاً داخل المؤسسات ليس لأن افتقادها لا يطمئن الجماهير إلى إمكانية وجود نمط أفضل لممارسة السلطة فحسب، بل لأن غياب الديمقراطية يقلل من كفاءة هذه المؤسسات ويجردها من أهم مصدر لقوتها وهو أن تكون مؤسسات شعبية بالفعل. فغياب الديمقراطية الداخلية لا يحفز الجماهير على الانضمام لهذه المؤسسات ولا يوفر الإطار المناسب للمشاركة.

ويبدو أنه لا مجال لإحداث تقدم حقيقي في المسألة الديمقراطية على صعيد أي من الآليات الثلاث التي نتحدث عنها من دون تجاوز الأزمة هذه المؤسسات في الأقطار العربية أو في عدد منها على الأقل، وهي أقطار المجموعتين الأولى والثانية وفقاً للتصنيف السابق. وإذا راجعنا خبرات الثورة الديمقراطية في أوروبا الشرقية، فمن الضروري أن نتوقف عند الدور الذي قام به اتحاد نقابات التضامن البولندي منذ بداية الثمانينيات، حيث نجح بتحويل مشروعه إلى حركة اجتماعية واسعة تمثل المسألة الديمقراطية محورها الرئيسي. ونحن في حاجة إلى دراسة شاملة لهذه الخبرة الملهمة في مجال تحول الدعوة الديمقراطية إلى حركة اجتماعية بدأت ببولندا وانتشرت فيما حولها.

وهنا يبرز السؤال المهم: هل يوجد تنظيم سياسي أو نقابي في أحد الأقطار العربية يمكن له القيام بهذا الدور؟ الإجابة السريعة هي بالنفي على رغم ما يقوم به التيار القومي العربي منذ بداية الثمانينيات من جهد مكثف في مجال الدعوة الديمقراطية. لكن لا يزال هذا التيار بعيداً عن التغلغل في المجتمع، كغيره من التيارات باستثناء التيار الإسلامي في بعض الأقطار. ولذلك فإن هذا التيار هو الوحيد، الآن، في الوطن العربي، إذ إنه يمتلك مقومات تشكيل حركة اجتماعية واسعة بالنظر إلى تغلغله في المجتمع وقدرته على الوصول إلى الناس في كل مكان، ومن ثم يمكن له أن يكون نواة لجبهة ديمقراطية. لكن مشكلة هذا التيار أنه لا يتبنى الدعوة إلى الديمقراطية بمفهومها العالمي الحديث، وإن كانت قطاعات، داخله، لم تعد بعيدة عن هذا المفهوم كما يتضح من مناقشات ندوة «الحوار القومي الديني» التي عقدها مركز دراسات الوحدة العربية عام ١٩٨٩[١١]. لكن هذه القطاعات لا تزال هامشية وغير مؤثرة في التوجه العام للتيار الإسلامي، وهو توجه بعيد عن الديمقراطية إن لم يكن معادياً لها في بعض الحالات. ولذلك فالواضح أن الكثير من ممارسات هذا التيار لا يزال عائقاً أمام إقامة جبهة ديمقراطية ذات ثقل. فالجبهة مع هذا التيار لا يمكن أن تكون ديمقراطية، والجبهة من دونه لا يتصور أن تكون شعبية. ولذا فإحدى القضايا الرئيسية التي ينبغي بحثها جدياً هي قضية موقف التيار الإسلامي في الوطن العربي من المسألة الديمقراطية، وكيفية التأثير في هذا الموقف بشكل يتيح ظروفاً أفضل للسعي إلى بناء حركة اجتماعية من أجل الديمقراطية.

وتثير قضية هذه الحركة الاجتماعية تساؤلاً آخر مطروحاً منذ فترة طويلة في الفكر الديمقراطي العربي، وهو مدى إمكانية بناء الديمقراطية في غياب متطلباتها الثقافية والاقتصادية ـ الاجتماعية. فالاتجاه السائد في هذا الفكر لا يرى إمكانية لذلك من دون توفير هذه المتطلبات. فعلى الصعيد الثقافي يشيع الاعتقاد في أن الديمقراطية تفترض إطاراً ثقافياً مناسباً لها يتمثل في عدد من القيم أبرزها العقلانية، أي الإيمان بمحورية دور العقل الإنساني في تنظيم المجتمع، والحرية الفردية كقيمة أساسية في المجتمع. وفي هذا الإطار يتم تفسير إخفاق التجارب الديمقراطية التي عرفها بعض الأقطار العربية في الربع الثاني من القرن الحالي بغياب هذا الإطار الثقافي نتيجة سيادة الثقافة التقليدية.

وعلى الصعيد الاقتصادي ـ الاجتماعي يشيع الاعتقاد في أن الهوة الاجتماعية الواسعة وما تقود إليه من تفشي الفقر تحول دون بناء الديمقراطية لسببين:

---

(١١) انظر: الحوار القومي ـ الديني: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، ١٩٨٩).

أولهما تهميش أعداد متزايدة من المواطنين نتيجة انشغالهم بهموم العيش والحياة اليومية، ومن ثم غياب أي اهتمام لديهم بالمسألة الديمقراطية.

وثانيهما تزايد عدوانية الدولة نتيجة شعورها بالخطر، ومن ثم إصرارها على الاحتفاظ بقدرات قمعية واسعة والتسلح بأنظمة قانونية تسهل لها ممارسة القمع عند حدوث أي توتر اجتماعي. وعلى رغم أن هذا الاتجاه يبدو منطقياً، إلا أنه لا يولي عناية كافية للخبرة التاريخية للتطور الديمقراطي في الغرب، ومن ثم لا يجيب عن السؤال التالي:

هل كان توافر هذه المتطلبات سابقاً على بناء الديمقراطية في الدول الغربية؟

فإذا عدنا إلى مسيرة التطور الديمقراطي الغربي لوجدنا أنها بدأت من دون أن تتوافر هذه المتطلبات التي تحققت في مجرى التطور نفسه، وليس في فترة سابقة عليه، ففي أوروبا العصور الوسطى، لم يكن الإطار الثقافي الديمقراطي متوافراً، وإنما على العكس سادت قيم الاستبداد الإقطاعي والحق الإلّهي في الحكم والطاعة السلبية. ولم يحدث التحول عنها إلا بشكل تدريجي، حيث ظهرت القيم المرتبطة بالحكم الأرستقراطي والملكية المقيدة قبل أن تبرز القيم الديمقراطية الحديثة التي اقتضى تكريسها فترة طويلة لم يأخذ التطور فيها شكل الخطر البياني الصاعد دائماً، إذ واجه هذا التطور انعكاسات متعددة قبل أن تسود هذه القيم الديمقراطية وتصل إلى المستوى الذي سمح ببناء نموذج صار ملهماً. كما أنه عند بدء التحول إلى الديمقراطية كانت الأوضاع الاقتصادية ـ الاجتماعية شديدة التردي بفعل النتائج التي نعرفها للثورة الصناعية الأولى التي اعتمدت على استغلال مكثف لقوة العمل، عانت بسببه الطبقة العاملة مظالم فادحة.

ويجدر التنويه بأن هذه الدعوة للعودة إلى خبرة التطور الديمقراطي الغربي لا ترمي إلى التقليل من أهمية الشروط الثقافية والاقتصادية ـ الاجتماعية للديمقراطية. لكننا نعود إليها لنطرح السؤال التالي: ألا يمكن تصور أن يكون البدء في بناء الديمقراطية ضرورة لتحقيق التطور الثقافي والاقتصادي ـ الاجتماعي الذي تعودنا على اعتباره شرطاً مسبقاً للديمقراطية، ولإيضاح مغزى هذا السؤال: لا بد من طرح السؤالين التاليين:

١ ـ ألا يقتضي التطور الثقافي مناخاً مناسباً يقوم على حرية الفكر والتفكير والتعبير والبحث دون قيود؟

٢ ـ ألا يقتضي التطور الاقتصادي ـ الاجتماعي تحقيق تنمية جوهرها إنتاج أكثر واستهلاك أقل، ومن ثم لا يمكن الوصول إليها دون الجهد البشري الذي ينطوي على تضحيات معينة مما لا يمكن تصوره دون شيوع الإحساس بالانتماء والرضا عن النظام

السياسي والمشاركة الحقيقية؟

ولا يعني ذلك الوصول إلى حد الطرح المعاكس للاتجاه السائد في الفكر العربي، بمعنى أن نعتبر الديمقراطية شرطاً مسبقاً للتطور الثقافي والاقتصادي ـ الاجتماعي كما يظهر من بعض الطروح الجديدة التي تنظر إلى الديمقراطية كما لو أنها الحل السحري لكل المشكلات أو هي «مدخل ضروري لكل مطالب الحرية السياسية والنمو الاقتصادي والتقدم الاجتماعي والازدهار العلمي والثقافي» كما جاء في أحد البيانات الحديثة التي وقعها عدد من المثقفين العرب.

فالمطلوب هو أن نتجاوز العلاقة السببية ذات الاتجاه الواحد بين الديمقراطية والتطور الثقافي والاقتصادي ـ الاجتماعي، وأن نمعن في تبين جدلية هذه العلاقة بحيث ندرك أن السعي إلى الديمقراطية هو عملية، نقطة البدء فيها العمل من أجل بناء حركة اجتماعية واسعة تنخرط فيها الجماهير بشكل نضالي. وفي هذا الإطار يؤدي النضال من أجل الديمقراطية إلى رفع الوعي وشحذ الهمم وتعبئة الطاقات للعمل المنتج الذي يحقق التنمية، بحيث تقود ممارسة الديمقراطية نفسها إلى الوصول بهذه العملية إلى غاياتها. وإذا كان بناء الحركة الاجتماعية الساعية إلى الديمقراطية هو نقطة الانطلاق، فلينصرف الجهد ما أمكن إلى تطوير بنية وأداء مؤسسات «المجتمع المدني»، وبخاصة الأحزاب والنقابات خصوصاً الديمقراطية منها، لتصبح مؤسسات شعبية حقاً. . . وذلك هو السبيل لإنقاذ الأمة.

وعلى هذا الأساس يبدو أن ثمة قضايا رئيسية تستحق التركيز عليها في هذه الندوة:

أ ـ قضية النموذج الديمقراطي المرغوب. فهل آن الأوان لحسم الجدل حوله في اتجاه الإقرار بالنموذج الديمقراطي التعددي؟

ب ـ قضية تقييم التطور الديمقراطي الذي تجتازه الأقطار العربية في هذه المرحلة واستشراف آفاق هذا التطور.

ج ـ قضية الظروف المرتبطة بالتطور الديمقراطي الكامل. فهل من المحتّم أن تتوافر شروط معينة لهذا التطور، وما حقيقة العلاقة بين هذا التطور والأوضاع الثقافية والاقتصادية ـ الاجتماعية؟

د ـ قضية الحركة الاجتماعية المناضلة من أجل الديمقراطية: مدى ضرورتها وإمكانات بنائها.

٢ ــ المناقشات

عُقدت هذه الندوة في القاهرة، بتاريخ ٢١ نيسان/ابريل ١٩٩٠، وشارك فيها بحسب الحروف الهجائية:

ابراهيم سعد الدين
مستشار منتدى العالم الثالث.

أحمد صدقي الدجاني
مفكر وكاتب عربي فلسطيني.

أسامة الغزالي حرب
مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية في الأهرام ـ القاهرة.

اسماعيل صبري عبد الله
مفكر واقتصادي عربي من مصر.

السيد يسين
مستشار مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية في الأهرام ـ القاهرة.

حسام عيسى
أستاذ القانون في كلية الحقوق ـ جامعة عين شمس ـ القاهرة.

صلاح الدين حافظ
رئيس تحرير جريدة الأخبار.

الطاهر لبيب
رئيس الجمعية العربية لعلم الاجتماع.

عبد الباسط عبد المعطي
أستاذ الاجتماع في جامعة عين شمس ورئيس تحرير مجلة إضافات.

فاروق أبو عيسى
الأمين العام لاتحاد المحامين العرب.

محمد عمارة
مفكر وكاتب عربي ـ مصر.

وحيد عبد المجيد
مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية في الأهرام ـ القاهرة.

يحيى الجمل
وزير سابق وأستاذ القانون الدستوري في كلية الحقوق ـ جامعة القاهرة.

أدار الندوة: **اسماعيل صبري عبد الله**

أعد تقرير الندوة: **وحيد عبد المجيد**

تحظى قضية الديمقراطية في هذه الآونة باهتمام عالمي لم تعرفه في أي وقت مضى. ويرجع ذلك إلى أن العالم يجتاز الآن مرحلة من أهم مراحل تطوره الحضاري. . مرحلة يمكن أن نطلق عليها الثورة الديمقراطية الثانية، إذا صح أن تطور النموذج الديمقراطي التعددي في «نصف الكرة الغربي» خلال القرنين الماضيين كان يمثل الثورة الديمقراطية الأولى، التي ظلت مقتصرة على هذه المنطقة باستثناءات محدودة على رغم أن شعوباً عديدة غير غربية ساهمت في تطوير هذا النموذج على نحو أكسبه طابعه الإنساني العام. وإذا كانت الإضافة الجوهرية التي ترتبها الثورة الديمقراطية الثانية الراهنة تكمن في تدعيم عالمية هذا النموذج، فقد غدا من الضروري إخضاعه للبحث من جديد من زاوية مدى صلاحيته لظروفنا الخاصة في الوطن العربي بأبعادها الاجتماعية الاقتصادية والثقافية الحضارية. وتزداد أهمية ذلك في الوقت الذي يشهد العديد من الأقطار العربية تطورات ديمقراطية تتفاوت عمقاً واتساعاً، لكنها تطرح بإلحاح قضية مستقبلنا الديمقراطي وفي القلب منها السؤال الكبير: هل يمكن بناء الديمقراطية الكاملة في الوطن العربي، وما هي العقبات التي تواجه الجهود المبذولة من أجل هذا البناء، وكيف يمكن التعامل معها؟ ولذلك حرص مركز دراسات الوحدة العربية على تنظيم هذه الندوة التي شارك فيها ثلاثة عشر من المفكرين والباحثين والممارسين المعنيين بقضية الديمقراطية ومستقبلها في الوطن العربي، وهم ينتمون إلى أربعة أقطار عربية. وقدم مدير مكتب المركز في القاهرة ورقة العمل حول الموضوع تم توزيعها على المشاركين في الندوة التي قام بإدارتها اسماعيل صبري عبد الله.

افتتح الحوار في هذه الندوة اسماعيل صبري عبد الله، موضحاً أن خلاصة ورقة العمل التي قدمها وحيد عبد المجيد تنطوي على ثلاث أطروحات:

ـ **الأولى** هي أن ما اصطلح على تسميته النموذج الغربي للديمقراطية هو النموذج الوحيد الصالح إلى الآن.

ـ **والثانية** هي أن هناك ثلاث آليات رئيسية للديمقراطية: التعددية السياسية والتنظيمية، والانتخابات الحرة التي تمكن من تداول السلطة، وحقوق الإنسان.

ـ **والثالثة** هي أن ما أطلق عليه تجارب ديمقراطية أو تجارب تتجه نحو الديمقراطية في الوطن العربي كانت في الواقع نوعاً من الترقيع، وهو يطرح هنا فكرة مهمة مؤداها أن هناك تعددية سلطوية بمعنى وجود عدد من الأحزاب التي تنتهي إلى سلطة الحزب الواحد أو ترتبط بها. وقد أعطانا أمثلة للبلدان العربية المختلفة، لكنني

لاحظت أنه لم يقف طويلاً عند تجربة السودان (١٩٨٥ ـ ١٩٩٠). وطرح اسماعيل صبري عبد الله قضية جدول أعمال الندوة للنقاش، على أساس أن هناك ورقة يمكن مناقشتها أو اعتبارها خلفية للحوار. فاقترح **السيد يسين** الجمع بين الفكرتين بحيث تتم مناقشة الورقة وطرح نقاط أخرى في الوقت نفسه. ووافق حسام عيسى محبِّذاً البدء بالنقاط التي تطرحها الورقة مع إمكان إضافة غيرها. وحدد أحمد صدقي الدجاني أربع قضايا في إطار ورقة العمل، وهي النموذج الديمقراطي المرغوب فيه، وتقويم التطور الديمقراطي الحالي واستشراف آفاقه، والظروف المرتبطة بالتطور الديمقراطي الكامل، والحركة الاجتماعية المناضلة من أجل الديمقراطية. وأكّد على ضرورة أن يظل الموضوع الرئيسي للندوة، وهو مستقبل الديمقراطية في الوطن العربي، في الأذهان.

وحدث توافق بين المشاركين في الندوة على أن ينقسم الحوار إلى قسمين رئيسيين: **أولهما** يركز على المسألة الديمقراطية بمختلف جوانبها وأبعادها في إطار الوضع العربي الراهن، **وثانيهما** يتناول مستقبل الديمقراطية في الوطن العربي.

وطلب اسماعيل صبري عبد الله من المشاركين أن يفكروا حتى موعد الجلسة الثانية الخاصة بمستقبل الديمقراطية في عدد من القضايا المحورية:

ـ **الأولى** هي قضية القوى الاجتماعية المختلفة في الوطن العربي وموقفها من المسألة الديمقراطية.

ـ **الثانية** هي موقف المدارس الفكرية المختلفة في الساحة العربية من هذه المسألة.

ـ **الثالثة** هي كيفية اندماج أوسع الجماهير الشعبية في اللعبة الديمقراطية، أي تحقيق المشاركة التي نتحدث عنها كثيراً.

أولاً: المسألة الديمقراطية... والوضع العربي الراهن

استهل ابراهيم سعد الدين الحوار في هذا القسم من الندوة بالإشارة إلى أن ما نطلق عليه النموذج الديمقراطي الحالي في الدول الغربية، والذي يجري الصراع في مختلف أنحاء العالم من أجل تبني شكل من أشكاله، لم يتطور كنتيجة لمقولات محض فكرية أو فلسفية بقدر ما تطور كمحصلة لصراع اجتماعي في العالم الغربي نفسه. وقد أدى ذلك الصراع إلى تطور النموذج الديمقراطي الحالي من خلال مشاركة طبقات اجتماعية متعددة فيه، وعبر عدد من المراحل التاريخية. ففي المرحلة الأولى، كانت البرجوازية هي التي تقود الدعوة من أجل الديمقراطية. لكن هذه الدعوة لم تلبث أن تطورت بعد استيلاء البرجوازية نفسها على السلطة، وأخذت طبقات أخرى تناضل من

أجل توسيع نطاق حق الانتخاب والحصول على التنظيم النقابي الذي كان ينظر إليه في المرحلة الأولى على أنه من معوقات الديمقراطية. لكن نضال الطبقة العاملة وضع حق التنظيم النقابي كمطلب أساسي من أجل تحقيق الديمقراطية.

وضرب ابراهيم سعد الدين مثالاً آخر للتطور التدريجي للنموذج الديمقراطي الغربي، وهو حق الانتخاب الذي كان مقتصراً في مرحلة معينة على من يدفعون الضرائب. لكن ذلك المفهوم تم تحديه خلال الصراع الاجتماعي في المجتمعات الغربية حتى أصبح حق الانتخاب شاملاً للذكور أولاً، ثم للذكور والإناث بعد ذلك. وينطبق ذلك أيضاً على حقوق الإنسان التي جاءت نتيجة صراع طويل بين قوى سياسية واجتماعية متعددة في العالم الغربي وخارجه، لأن بعض هذه الحقوق ذو طبيعة اقتصادية واجتماعية، وبعضها يرتبط بالتحرر الوطني، لكن كل مكسب للإنسانية في أي مكان يؤدي إلى مزيد من السعي لتعميم هذا المكسب في أماكن أخرى. وبالتالي فإن ما وصل إليه التطور الديمقراطي كمحصلة لصراع معين في بعض المواقع يمكن أن يصبح باعثاً على مزيد من الصراع في مواقع أخرى من العالم للحصول على ثمار هذا التطور. لكن الذي حدث أن قوى سياسية واجتماعية متعددة، وبخاصة القوى الاشتراكية وقوى التحرر الوطني، اتجهت في بعض الفترات للتمييز بين قضية الديمقراطية وقضية السعي لتحقيق أهداف اجتماعية أو وطنية أخرى، وطرحت فكرة مؤداها أنه يمكن في مرحلة معينة تضييق الحقوق الديمقراطية بهدف تحقيق قفزة نوعية في جوانب أخرى مثل الاستقلال الوطني وبناء مجتمع خالٍ من الاستغلال. وكانت نتيجة هذه التجربة أن التضحية بالديمقراطية لأهداف أخرى تؤثر عكسياً في بلوغ هذه الأهداف، ومعنى ذلك أن التمسك بما وصلت إليه الحركة الديمقراطية من مكتسبات في بعض البلدان، بما في ذلك التعددية وتداول السلطة وحقوق الإنسان، ضروري في هذه المرحلة ليس فقط على الصعيد العربي ولكن أيضاً على المستوى العالمي. وبطبيعة الحال فإن الصراع من أجل هذه المكتسبات لا يعني إمكانية تحقيقها مباشرة، لأن هذا يرتبط أيضاً بناتج الصراع الذي يتأثر بالتكوين الاجتماعي وبالنضج السياسي وبالأوضاع الاقتصادية وغيرها. وأشار ابراهيم سعد الدين إلى نقطة أخيرة تتعلق بضرورة التنمية، وهي أن قضية الديمقراطية لا تقتصر على شكل الحكم، وإنما هي أوسع من ذلك، إذ إنها تشمل مختلف مؤسسات المجتمع والعلاقة فيما بينها، وليس مجرد العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

وتحدث بعد ذلك حسام عيسى، إذ بدأ بقضية منهجية تتعلق بطرح المسألة الديمقراطية، اليوم، من زاوية ما يحدث في أوروبا الشرقية، الأمر الذي يقود إلى أخطاء كبرى. فقد بقينا لفترة طويلة نؤمن بأن أوروبا هي مركز الكون، وبالتالي فكل ما يحدث فيها يؤثر في العالم كله. لذلك أخذنا نطرح القضايا من خلال طرح أوروبا لها كما يحدث اليوم. لكن لو عدنا إلى تاريخ مصر أو السودان، مثلاً، لأدركنا مدى

عمق النضال الديمقراطي. فعلى سبيل المثال كانت قضية مصر منذ محمد علي حتى اليوم هي قضية ديمقراطية في إطار النضال من أجل التحرر سواء من الاستعمار أو من سلطة القصر. فقضية الديمقراطية مطروحة على طول التاريخ المصري. وقد تفجرت ثورة عرابي مثلاً في إطار عملية نضالية من أجل الديمقراطية. ولذلك دعا حسام عيسى إلى ضرورة أن ندرس المسألة الديمقراطية في التاريخ العربي بعيداً عن قضية أوروبا، متسائلاً عن قيمة رومانيا وبولندا على الخريطة العالمية إذا وضعتا إلى جانب الصين والهند ومصر والمكسيك. وقال إن الأوضاع في أوروبا الشرقية جرى تضخيمها بسبب ظروف الصراع بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي، لكن بعد أن تهدأ الأمور سيتضح أنها قضية هامشية على مستوى التاريخ العالمي.

وأضاف حسام عيسى أن دراسة تاريخنا الديمقراطي الخاص لا بد من أن تأخذ في الاعتبار أن الصراع ضد الاستعمار هو صراع من أجل الديمقراطية، لأن الاستعمار ينتهك الديمقراطية عندما يأخذ السلطة بين يديه ويحرم الشعوب المستعمرة من ممارسة أي نوع منها. وبالتالي لا يمكن فصل عملية التحرر العالمي عن الصراع من أجل الديمقراطية. لكن الملاحظ أنه في فترات تصاعد التحرر الوطني، فإن قضية الديمقراطية لا تطرح نفسها. ولذلك لا بد من البحث في الظروف التي تطرح فيها المسألة الديمقراطية وتفرض نفسها سواء في تاريخنا أو في تاريخ أوروبا. وأعتقد أننا سنجد الكثير من التشابه في اللحظات التاريخية التي تطرح فيها قضية الديمقراطية، وربما نستطيع أن نصل إلى نظرية. لكنني لا أستطيع قبول المنهج الذي يزعم أن قضيتنا الجوهرية، الآن، هي الديمقراطية، خصوصاً عندما يصل الأمر إلى حد القول إن تحقيق الديمقراطية يؤدي إلى حل كل المشكلات. وليس معنى ذلك أن الديمقراطية غير ضرورية أو أنها ليست قضية أساسية. لكن ستبقى القضية الاجتماعية وقضية التبعية في مقدمة القضايا الأساسية لدول العالم الثالث إجمالاً في السنوات المقبلة.

وبدأ فاروق أبو عيسى مداخلته بالإشارة إلى ما لاحظه في ثلاث ندوات عربية شارك فيها خلال شهر ونصف قبل هذه الندوة، وهو وجود اعتقاد متزايد لدى المثقفين العرب التقدميين بأن الأوضاع في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية حُسمت نهائياً لمصلحة النظام الرأسمالي. وأرى أن الورقة التي قدمها وحيد عبد المجيد لهذه الندوة تدعم هذا الاعتقاد على مستوى الشكل السياسي الذي يراد له أن يصبح عالمياً، ولا يبقى سوى أن نأخذ به. فهل آن الأوان لحسم الجدل حول النموذج الديمقراطي على هذا النحو الذي ذهبت إليه الورقة على رغم أن كاتبها شاركنا خلال المؤتمر القومي العربي الأول في انتقاد ورقة رئيسية ذهبت إلى انهيار النظام الاشتراكي وانتصار النظام الرأسمالي العالمي. لكنه وقع في الخطأ نفسه عندما سعى إلى حسم الجدل حول قضية النموذج الديمقراطي، الأمر الذي يثير التساؤل عن دواعي التسرع في هذا المجال. وأنا أرى أنه ليس ثمة ما يبرر هذا الاتجاه أو يدعو إلى تغيير قناعاتنا السابقة، وأنا،

على العكس، أعتقد أن قضية الاشتراكية أصبحت الآن خياراً أكثر ضرورة من ذي قبل لأن ما يجري في العالم يؤكّد أن السير في الطريق الرأسمالي يعني المزيد من التهميش لنا في العالم الثالث، وكذلك الحال بالنسبة إلى قضية الوحدة العربية التي تتأكد حيويتها. ولذلك فإن كل خيارات حركة التحرر الوطني العربية لا تزال ثابتة، بل إنها تتعزز. وهنا أعود إلى قضية الديمقراطية لأتساءل عن مفهوم النموذج الغربي، هل هو غربي بالكامل حقاً؟ في اعتقادي أنه ليس كذلك، وكما قال ابراهيم سعد الدين، فقد تطور هذا النموذج عبر صراعات اجتماعية في أوروبا. وأضيف أن هذه الصراعات لم تكن معزولة عما يجري في العالم، وإنما تأثرت به. ولذلك فهذا النموذج ليس غربياً بالكامل، وإنما هو نموذج عالمي إنساني تسعى إليه حركة التحرر العربي منذ فترة طويلة، لكن ليس بكل تفاصيله لأن النقل الآلي لهذا النموذج يورثنا الكثير من المشكلات، ويضع قضية التطور الديمقراطي في بلادنا أمام صعوبات شديدة. وأبرز مثال على ذلك هو الوضع في السودان، حيث كانت العقبة الرئيسية أمام التطور الديمقراطي هناك هي النقل الحرفي للنموذج الغربي «ويستمنستر» وتطبيقه دون تصرُّف على رغم اختلاف المستوى المعرفي والتعليمي والاجتماعي بشكل عام للناخب. وفي اعتقادي أن تطبيق النموذج الغربي بكل تفاصيله على أي بلد عربي آخر سيؤدي إلى المشكلات نفسها التي عاناها السودان وأدت إلى الانقضاض على التجربة الديمقراطية. فليس من الممكن تحقيق مساواة كاملة بين الناخبين على أساس قاعدة «صوت واحد لكل مواطن».

وتبنى أحمد صدقي الدجاني في مداخلته اقتراباً مختلفاً من الموضوع بعد أن سجل اختلافه مع مضمون ورقة العمل. ويقوم هذا الاقتراب على البدء بتحديد المصطلحات وطرح مفهوم كل مصطلح. فقال: لاحظت في المداخلات السابقة أنه لا بد من الحديث عن التعددية وعن الديمقراطية وعن المشاركة، وأضيف مصطلحاً رابعاً لا بد من أخذه بعين الاعتبار، وهو الشورى. ثم تساءل: هل نبدأ بالنظر إلى نموذج آخر، أم بالنظر إلى واقعنا وتحليل هذا الواقع ثم نستنير بتجربة الآخرين. إن أية محاولة للبدء بنموذج الآخر هي الكارثة بعينها. كما ينبغي تحديد ماهية هذا الآخر، فهل هو واحد فقط في عالمنا أم أنه متعدد، والتراث الإنساني غزير غني. وأنا مع ضرورة أن نبدأ من واقعنا. وهنا أشير إلى أننا في ندوات سابقة بحثنا هذا الموضوع. وأذكر أنه في ندوة الديمقراطية التي نظمها المركز، استخلصنا بعض نتائج أحب أن أستذكرها الآن ونحن نتعامل مع الواقع. من هذه النتائج حاجتنا الماسة إلى الدراسات الميدانية لمجتمعنا في النجع وفي القرية وفي الحارة والشارع والحي، وكذلك حاجتنا إلى الدراسات التاريخية التي تربط ما نعرفه عن الدراسات الميدانية بالماضي لنفهم أصوله، والحاجة إلى الوقوف أمام المصطلحات التي يستخدمها عامة الناس ويتم تداولها.

وأشار الدجاني إلى أنه في عالم اليوم توجد مدارس عدة في علم الاجتماع،

«منها مدرسة أشعر بتعاطف كبير معها، وهي تحذر مما تسميه طغيان نظام الدولة وتدعو للنظر إلى ملح الأرض، أي إلى البسطاء من الناس. وقد سألت نفسي: ما الذي تعنيه الديمقراطية؟ فجمعت عندي ألف صفحة من التعريفات التي تغرق الناس، لكنها تعني في النهاية مجموعة من الناس يتداولون أمرهم فيما بينهم ليحكموا أنفسهم بأنفسهم وليستخلصوا الأفضل. وكلمة شورى في اللغة العربية تعطي هذا المدلول. وهذا يقتضي إذاً أن نركز على ما أسمته هذه المدرسة في علم الاجتماع بالتجمعات الصغيرة في البقاع الصغيرة».

وانتقل الدجاني إلى النقطة الأخيرة من مداخلته، موضحاً أنه في شك شديد من نموذج الآخر الغربي. وقال: إن شكي نابع من دراسة ومتابعة وليس نتيجة ميل عاطفي. ففي تقرير أخير ظهر في مجلة أمريكية، كتب رئيس تحريرها عن الولايات المتحدة في التسعينيات مشيراً إلى أن حوالى ٨٠ بالمائة من مواطني الولايات الجنوبية، وحوالى ٣٠ ـ ٤٠ بالمائة من الفقراء لا يشاركون ولا يعطون أصواتهم. ومن هنا أتمنى أن نركز أكثر على واقعنا، ونستخلص جوهر المفهوم الذي نحن بصدده ونحاول أن نجد التسمية المناسبة له لننطلق بعد ذلك إلى تقويم ما هو قائم.

وتحدث بعد ذلك السيد يسين، فأثار نقطتين: **الأولى** أن قضية النموذج الديمقراطي تطرح مشكلة أكثر عمقاً تتعلق بالتقليد والنقل عن الغير مقابل القدرة على الإبداع الذاتي في كل المجالات. **والثانية** تتعلق بالمنهج، أي كيف ننظر إلى الموضوع. وقد اختلف مع أحمد صدقي الدجاني في قوله بضرورة التركيز على الواقع، لأن هذا الواقع ليس معطى جاهزاً، وبالتالي لا بد من تناوله من خلال نظرة معينة. وقال إنه بهذا المعنى، يشوب الحديث عن الديمقراطية في الوطن العربي الكثير من القصور في المتابعة والمعلومات. فنحن متأثرون بالتيار السائد عن الديمقراطية الغربية، ولا نتابع بالقدر الكافي الكتابات النقدية لهذه الديمقراطية، ومن أهمها كتابات ماكفرسون الكندي في تحليله النقدي للنموذج الغربي للديمقراطية. وهناك كتاب جون رولز، الأستاذ في جامعة هارفرد، والذي أعاد فيه صياغة النظرية الليبرالية بالكامل، لتأكيد البعد الخاص بالعدالة الاجتماعية باعتباره مكوناً أساسياً من مكونات الديمقراطية. ومعنى ذلك أنه إذا كانت النظرية الليبرالية الغربية قد أعادت صياغة نفسها على هذا النحو، فينبغي في أي حديث عن الديمقراطية أن نبحث في كيفية حل مشكلة العدالة الاجتماعية. وأعتقد أن ما دعا إليه وحيد عبد المجيد في ورقته مهم، لكنه مضاد للتيار الفكري الذي يتبلور، الآن، في العالم. فالتغيرات التي حدثت في أوروبا الشرقية وغيرها ليست مجرد تغيرات سياسية واقتصادية، وإنما هي محصلة لتغيرات في بنية الفكر الغربي ذاته ويمكن إجمالها في مصطلح «ما بعد الحداثة». وبالمناسبة هذا المصطلح صكه ناقد أدبي مصري هو إيهاب حسن الذي ترك مصر عام ١٩٤٦، وأقام في الولايات المتحدة، ويعتبر من أهم النقاد هناك. والمقصود بهذا المصطلح نوع من

الفكر يدعو إلى خلخلة الحتميات والبنى الكلية للفكر، أي إحلال النسبي محل المطلق، وبالتالي سقوط الايديولوجيات الكلية الشاملة سواء أكانت رأسمالية أم اشتراكية، لأنها تتعارض مع مكونات العالم الراهن وما أحدثته الثورة العلمية والتقانية فيه. ومؤدى هذا التيار الفكري هو التركيز على النسبية وعلى التغاير والاختلاف وليس على التشابه بين المجتمعات، وبالتالي فإن الدعوة إلى فرض النموذج الديمقراطي الغربي تعتبر معاكسة لهذا التيار الصاعد. وأشير هنا إلى مقال بالغ الأهمية نشره المؤرخ جاك برازن بهدف إثبات أنه ليست هناك نظرية موحدة للديمقراطية. وفضلاً عن ذلك فالديمقراطية لا يمكن نقلها، لأن أهم ما فيها ليس مقولاتها وإنما كيف تعمل، وهذا أمر لصيق بالتاريخ الاجتماعي الفريد للديمقراطية التي لا يمكن، إذاً، تصديرها. فنحن الآن في مرحلة تحول إلى عالم جديد يؤمن بالاختلاف على كل المستويات، ولا يقبل بنموذج واحد. ونجد هذا الخط الفلسفي والفكري حتى في فلسفة العلوم. ففي لحظة معينة كان التيار السائد في العلم يسعى إلى الإجماع، أي إجماع المجتمع العلمي على وضع المشكلات بطريقة معينة، لكن الفكرة الجديدة الآن أن الإجماع ليس هو المهم، وإنما الاختلاف مع النماذج السائدة، لأن هذا الاختلاف قد يكون هو الصحيح والإجماع هو الزائف، ولذلك أقول إنه في ميادين كثيرة في فلسفة العلوم وفي التاريخ والسياسة، أصبحت فكرة الإجماع على نموذج معين مشكوكاً فيها. ومن هنا أعتقد أن الدعوة إلى تبني النموذج الغربي باعتباره النموذج الوحيد أصبحت مضادة للفكر العالمي الجديد. ومن جانب آخر ثمة قضية مهمة لا بد من بحثها عند مناقشة موضوع الديمقراطية، وهي حدود هذه الديمقراطية وأمراضها. وأعتقد أن حدود الديمقراطية ترتبط بموضوع العدالة الاجتماعية وإشباع الحاجات الأساسية، حيث يكمن معيار كفاءة أي نظام سياسي في قدرته على إشباع هذه الحاجات سواء المادية أو الروحية للمواطنين. وبالنسبة لأمراض الديمقراطية، نعرف من تاريخ الديمقراطية الغربية ظواهر مثل عدم الاستقرار السياسي، والروح الحزبية الضيقة، وتغلب المصالح الطبقية المحدودة، وتساقط الوزارات. . . الخ. وأعتقد أن مسألة عدم الاستقرار السياسي من المسائل التي ينبغي مناقشتها بالنسبة إلى الوطن العربي عند أي حديث عن الديمقراطية، وبالتالي يكون البحث عن النموذج الذي يكفل حداً أدنى للاستقرار السياسي.

لكن يحيى الجمل عبر في مداخلته عن وجهة نظر أخرى، حيث بدأ بتسجيل التقائه مع ورقة وحيد عبد المجيد في مجمل خطوطها العامة. وقال إن الديمقراطية في جوهرها نظام حكم يعمل في إطار مجتمع منظم توجد فيه سلطة كضرورة لهذا المجتمع. ومن هنا برزت قضية الديمقراطية لكي تضع هذه السلطة في الإطار الذي يخدم مصالح مجموع المواطنين. ولذلك فالحديث عن السلطة يفترض مناقشة أمرين هما مبررها وإطارها. وأزعم أن مبرر السلطة في الماضي والحاضر والمستقبل هو إشباع

حاجة المواطنين للأمن أو الأمان بمعناه الواسع، أي الأمان ضد الجوع والفقر والعدو الخارجي وضد القوى الخارقة للطبيعة في الماضي. فالمبرر الحقيقي للسلطة أنها تعطي للناس أماناً من كل ما يخيفهم. لذلك كان من الضروري وضع إطار لهذه السلطة. وقد أدت التجربة الإنسانية إلى ارتباط هذا الإطار بنظام حكم هو الديمقراطية، وهنا لا بد من التمييز بين جوهر الديمقراطية وآلياتها. وأعتقد أنه لا خلاف على أن جوهر الديمقراطية يظل هو حكم الناس بالناس لمصلحة الناس. وقد بقي هذا الجوهر صحيحاً منذ العهد الإغريقي القديم حتى يومنا هذا. وبالطبع ظهر الخلاف في أثينا نفسها حول تعريف الشعب، وهنا يبدأ الحديث عن آليات الديمقراطية. ففي المدينة اليونانية القديمة كان الشعب لا يتجاوز ٥ بالمئة من السكان، لكن الشعب الآن في النظام الديمقراطي الصحيح يتسع نطاقه ليتطابق مع عدد السكان بالكامل.

وتصوري أن الديمقراطية ليست نظاماً غربياً، وإنما هي نظام إنساني ساهمت الإنسانية كلها في تطوره باتجاه إيجاد توازن بين السلطة كضرورة والحرية كمطلب أساسي للناس. وهذا التوازن الذي يحقق الديمقراطية يحتاج إلى آليات لإنجازه في الواقع. وهنا أتصور أنه لا يجوز النقل، وإنما يجوز التطوير. لكن في إطار الآليات تظل هناك نقطة أساسية وجوهرية لم تشر إليها الورقة، ربما لأنها تدخل في باب التكنيك، وهي المؤسسة باعتبارها إحدى الآليات الأساسية في النظام الديمقراطي أياً كان، إذ إن غيابها يساوي غياب الديمقراطية. وفكرة المؤسسة هي نقيض لفكرة الفرد، وقد أعطاها الفقيه الفرنسي أوديو الأب مضمونها النظري الذي يعتمد على وجود قاعدة قانونية موضوعية تحدد اختصاصات كل جهاز من أجهزة الدولة التي هي مؤسسة المؤسسات، لكن في داخلها لا بد من وجود مؤسسات تستند اختصاصاتها إلى قاعدة قانونية. فإذا باشرت المؤسسة عملها داخل هذا الاختصاص يكون نشاطها مشروعاً، والعكس. وهذه الآلية بصفة خاصة تعتبر جوهرية، بحيث إن الديمقراطية تتوقف على وجودها. ولذلك فقبل أن تتبلور فكرة المؤسسة بهذا المعنى، كان بمقدور لويس الرابع عشر مثلاً أن يقول: «أنا الدولة... والدولة أنا»، كتعبير عن حقيقة قانونية كانت قائمة بالفعل، حيث كانت إرادة الحاكم هي إرادة الدولة وميزانيته مختلطة بميزانيتها اختلاطاً كاملاً، وبالتالي لم يكن للمواطنين حقوق تجاهه وهو المانح والمنعم. ومعروف أن هذا الوضع انتهى تماماً في الديمقراطيات الراهنة بعد أن استقرت فكرة المؤسسة كآلية جوهرية تأتي قبل التعددية وقبل تداول السلطة. ولا بد من ملاحظة أن فكرة المؤسسة موجودة في أنظمة قد لا نرى أنها ديمقراطية. لكن وجودها يجعل هذه الأنظمة قابلة للتطور الديمقراطي. وأريد أن أخلص من ذلك إلى أن جوهر الديمقراطية باعتباره حكم الشعب بالشعب لمصلحة الشعب، ساهمت الإنسانية كلها في بلورته وإنضاجه، وخصوصاً الإسلام على الصعيد النظري وخلال السنوات الأولى. وأصبحت هناك آليات تسعى إلى توسيع معنى الشعب. وفي هذا الإطار لا بد

من الإشارة إلى أهمية قضية العدل الاجتماعي، لأنه يتبين من الدراسات المتعلقة بأزمة الديمقراطية أن غياب هذا العدل يقلص دور الشعب، والعكس. وإذا كان للديمقراطية جوهر واحد، فإن الآليات قابلة للاختلاف لكن مع وجود آلية رئيسية أو محورية وهي المؤسسة. لكن اختلاف الآليات وفقاً للظروف لا يعني التمييز بين الشعوب من حيث قدرتها على ممارسة الديمقراطية. وبالتالي لا يمكن القبول بفكرة أن الإنسان المصري أو العربي لا يستطيع أو لا يقدر على جانب معين من هذه الممارسة، أو بأن النقابات المهنية في السودان أكثر قدرة على الممارسة الديمقراطية من المواطن العادي. فالفلاح المصري مثلاً كان يمارس الديمقراطية بين عامي ١٩٢٣ و١٩٥٢ أفضل من النقابات. ولا أعتقد أن المواطن السوداني العادي هو المسؤول عن انهيار الديمقراطية في السودان، فالمسؤولية تقع على بعض السياسيين والمثقفين. وأخشى أن الرأي الذي سمعناه اليوم حول مبدأ «صوت واحد لكل مواطن» قد يقودنا إلى كارثة ويردنا إلى الأنظمة الشمولية وحكم الفرد. وأعود في النهاية لأؤكد أنه من الوارد حدوث خلاف حول آليات الديمقراطية، لكن يظل الإيمان الحقيقي بأن كل إنسان أدرى بمصالحه من غيره، وأن الوصاية فكرة خبيثة ومدخل لاستعباد الشعوب.

وتحدث بعد ذلك عبد الباسط عبد المعطي، إذ بدأ بالتأكيد على ضرورة الإبداع للتوصل إلى مفهوم للديمقراطية يتفق مع خصوصية المجتمع العربي. وقال إن المدخل هو النقد الواعي للتجارب الديمقراطية المختلفة وبخاصة التجربة الغربية واستخلاص الدرس العام، الأمر الذي يقتضي أن نصل إلى الجذر الفلسفي والمعرفي لفكرة الديمقراطية في جوهرها بغض النظر عن مرحلة معينة ارتبط فيها النموذج الغربي بنمط الإنتاج الرأسمالي في أوروبا. كما يتطلب الأمر المزيد من التشخيص سواء لواقع المجتمع العربي أو لتجارب جزئية لمجتمعات أخرى للوصول منها إلى قدر من التعميم يفيدنا في صياغة ما نسميه مفهوم الديمقراطية. وعلى هذا الطريق أتصور أن استخلاص الدرس العام من التجربة الأوروبية في مجملها يتطلب منا تدقيقاً منهجياً يأخذ في اعتباره أن السعي إلى الديمقراطية سابق على النظام الرأسمالي، لكنه ارتبط به في مرحلة معينة وجسد آليات بالأساس وإن لم يجسِّد جذراً فلسفياً إلا بما يفي باستمرارية النظام الرأسمالي وحل مشكلاته.

كما أن الديمقراطية وصلت إلى ما وصلت إليه بغض النظر عن حكمنا القيمي عبر معارك كثيرة كما قال ابراهيم سعد الدين. ومعنى ذلك أن البحث عن الجذر الفلسفي للديمقراطية ينبغي ألا يقف عند مجرد الغايات المباشرة كأن نقول تداول السلطة، وإنما نتساءل عن مغزى هذا التداول. وإذا قلنا إنه من أجل تدبير شؤون المجتمع، فبأي معنى يكون هذا التدبير ولأية مصلحة. وما أدعو إليه في مجال البحث عن جذر الديمقراطية هو تحرير العقل والإرادة الإنسانية وإرادة القوى الاجتماعية والسياسية لممارسة اختيارات واعية تاريخياً، وحماية أي طرف يصل إلى السلطة من

الانحراف والاستئثار بتحقيق مصالحه فقط. وهنا تبرز أهمية فكرة الشرعية. فالقضية ليست مجرد مؤسسات قد توجد بالوراثة أو بانقلاب عسكري، وإنما قضية شرعية المؤسسة نفسها، فهل هي شرعية جماهيرية حقيقية تقوم على إدراك مصالح غالبية الجماهير والأهداف الحقيقية للأمة في مراحلها التاريخية؟ كما أن القضية ليست تحقيق الأمن الذي يحتاج إلى تحديد. والسؤال المهم هنا يتعلق بمعايير تحديد المصلحة العامة في مرحلة تاريخية معينة. وهنا قد تختلف رؤى القوى السياسية والطبقات. وهذه كلها قضايا تحتاج إلى مناقشة لأنها قد تمثل الجذر الفلسفي للاختيار الديمقراطي، الأمر الذي يساعدنا عندما نطل على الواقع العربي لكي نعرف طبيعة الديمقراطية التي نريدها...

وتدخّل اسماعيل صبري عبد الله ليقترح على المشاركين أن يأخذوا في الاعتبار خلال مداخلاتهم تقويم بعض المقولات مثل:

١ ـ إن الديمقراطية أسلوب حياة وليست مجرد أسلوب حكم.

٢ ـ إن الديمقراطية ظاهرة حديثة في تاريخ البشر، أي أنها لم تصبح قيمة يعتد بها المواطن العادي إلا في القرن العشرين.

وبالتالي فإلى أي مدى يمثل إرث الماضي عبئاً على التفكير الديمقراطي في الوطن العربي؟

٣ ـ إن الديمقراطية أسلوب حل للتناقضات داخل المجتمع.

وأشار الطاهر لبيب في بداية مداخلته إلى أن الحديث عن نموذج كنقطة أولى لهذا الحوار يصطدم بحقيقة أن الديمقراطية صيرورة تاريخية اجتماعية، إضافة إلى أنها قيمة إنسانية. والديمقراطية كصيرورة بهذا المعنى تتحول فيها الحرية إلى تحرير، ويتحول الإنسان الحر إلى إنسان متحرر والتحرر صيرورة اجتماعية فلسفية ثقافية قياسية. وهذه في رأيي فكرة أساسية تحدد أو تؤطر على الأقل النقاش حول ما يسمى النموذج الذي هو فكرة اختزالية من أولها. وهذا ما يتضح في الورقة، التي تنطوي على اجتهاد أنوّه به، لأن الاختزال يساعد على الانتقال إلى التساؤل عما إذا كان النموذج ممكناً أو غير ممكن، وهل هو قابل للاستيراد أم لا، لأن أي مجتمع يمكن أن يستورد إجراءات تتعلق بالديمقراطية ومنها إجراءات قانونية وانتخابية ومؤسسية، لكنه لا يمكن أن يستورد صيرورة اجتماعية. وبالتالي أعتقد أنه يجب ألا ننطلق من مسلّمة نقل النموذج، خصوصاً أن هناك تجارب تبين أن ما يستورد بصفته مكتملاً ونموذجياً يتغير ويتعدل إلى حد أنه يصعب التعرف إليه. لقد استوردنا الاشتراكية، فأصبحت اشتراكية عربية أو اشتراكية إسلامية، وفي تونس اشتراكية دستورية، وهكذا. وهي تعني كل شيء إلا الاشتراكية بالمعنى العلمي. وبالتالي لا بد من الحذر، لأن النموذج يوحي بفكرة نقل ظواهر التقدم الغربي دون أن نرى مراحلها التاريخية ولا الجهد

المستثمر فيها، ثم نجزّئها وننتقي منها ما نريد، ونتوهم أننا نختصر الطريق. إذاً، لا بد من الحذر من نمذجة التجربة الغربية سواء أكانت ليبرالية أو غيرها. وعندما يقال إن هذه التجربة نتاج جهد إنساني شامل، يصبح السؤال حول النموذج مقلوباً وينبغي أن نعيد طرحه كالتالي: هل المجتمع العربي يعتبر مهيّأً من الناحية البنيوية وبحكم القوى الاجتماعية فيه لإفراز نمط يقترب من النمط الليبرالي الغربي؟ في اعتقادي أنه ليس كذلك مهما يقال عن الآليات التي أرى أنها غير متوافرة حتى المؤسسية والقانونية منها. ويطول الحديث هنا بمناسبة مفهوم السلطة حول الرؤية الفلسفية للحرية، وحول المواطن والزعامة والسيادة والشرعية والجماهير. وبمناسبة الحديث عن الجماهير أرى أن تكون لدينا الجرأة لإعادة النظر في ما نسنده إليها من أدوار حتى لا نواصل الإيمان بشعبوية غير علمية.

وباختصار، أقول إن المهم ليس تقبل النمط الغربي للديمقراطية، وإنما المهم من وجهة نظر فيزيولوجية على الأقل هو التشكيلة الديمقراطية العربية، بحيث تصبح التجربة الأجنبية عنصر تنشيط وليس محدداً. فيجب ألا ننسى هذا السياق التاريخي الاجتماعي، ونحن نناقش فيما أعتقد مشروع قانون أساسي للديمقراطية إن صح التعبير. فنحن لا نعرف الديمقراطية لأننا لم نعشها حتى نكون واثقين مما نقوله حولها، وإنما نحن نستوحي أو نتصور اعتماداً على ما يقع في الخارج. كما ينبغي ألا ننسى أن الديمقراطية في المجتمع الغربي هي صيرورة، فالخطاب الديمقراطي اليوم في أوروبا ليس مرجعه بالضرورة أثينا، فقد مرت الديمقراطية الغربية بمراحل ومحطات كبرى وبالتالي تسمى صيرورة، كما أن الديمقراطية في أوروبا الشرقية ـ فيما أرى ـ هي أيضاً صيرورة اجتماعية تندرج في إطار محاولة مجتمع للإجابة عن سؤال تاريخي طرح، وليست كما يحاول البعض إيهامنا بأنها دخيل يكاد يكون مفروضاً من الخارج. وكما أن الرأسمالية تحاول تجاوز أزماتها، فالاشتراكية أيضاً تواجه عقبات وتجتهد في تجاوزها. وهذا كله يفرض الكثير من الحذر إزاء مقولة الكونية. كما أن هذه الكونية نسبية جداً باعتبار أن التجربة الديمقراطية الغربية أفرزت تاريخياً وتفرز اليوم عيوباً، بل أكاد أقول نقيضها. ولا ننسى أن هتلر كان يرفع شعار الاشتراكية القومية، ويرى فيه مرحلة متطورة بالنسبة إلى الديمقراطية. وكان فرانكو يسمي ديمقراطيته الديمقراطية العضوية. والديمقراطية الغربية تفرز اليوم في فرنسا نوعاً من العنصرية. وكذلك فإن المقاربة المؤسساتية التي ذهب إليها يحيى الجمل لا تكفي. وتجربة أوروبا تبين أنه منذ الثورة الفرنسية نفسها، فإن المؤسسات التي دافع المواطنون عنها صاروا ضدها فيما بعد لأنها غدت مكبلة للحرية وعاجزة عن تحقيق الطموحات.

وتحدث أسامة الغزالي حرب موضحاً منهجه في الالتزام بالتعريف الضيق المتعارف عليه للديمقراطية كحقيقة سياسية أولاً وأخيراً، بمعنى مجموعة من المؤسسات والآليات لتنظيم الحكم، بما يضمن أن يكون هذا الحكم بواسطة الشعب ومن أجله.

وقال: سأركز على معالجة جوهر الفكرة التي طرحها وحيد عبد المجيد في بداية ورقته، وعلى التساؤل عما إذا كان هناك توجه نحو نموذج واحد للديمقراطية. لكن سأبدأ بإبداء ملاحظتين على ما ذكره حسام عيسى: الملاحظة **الأولى** أنني لا أميل إلى التقليل من أهمية ما يحدث في أوروبا الشرقية، خصوصاً عندما نأخذ في الاعتبار ما يحدث في الاتحاد السوفياتي نفسه بما له من وزن لا يحتاج إلى تأكيد. فالذي حدث في الاتحاد السوفياتي هو الذي فتح الباب على مصراعيه للتغيير في أوروبا الشرقية. والملاحظة **الثانية** تتعلق باتجاه حسام عيسى إلى التقليل من أهمية المسألة الديمقراطية في معالجة مشكلاتنا بشكل عام.

فالقضية ليست في المسألة الديمقراطية، وإنما هي قضية النظام السياسي الذي يعني الحديث عنه مفتاح كل شيء في بلادنا. وإذا كنا نقارن بين أهمية حقائق الاجتماع والاقتصاد من ناحية، وحقائق السياسية من ناحية أخرى، فإن تأمل تاريخ المجتمعات منذ بداية عصر النهضة يشير إلى أن دور السياسة كان يتزايد باستمرار. فعلى سبيل المثال كان دور السياسة في تشكيل صورة المجتمع في أوروبا الغربية في القرنين السادس عشر والسابع عشر أقل بكثير من دورها في تشكيل النموذج الياباني، وهذا بدوره أقل من دور السياسة في تشكيل الأوضاع في بلادنا. وبالتالي فالحديث عن النظام السياسي ينصرف إلى الحقيقة الحاكمة لكل التطورات سواء أأردنا أم لم نرد.

وأنتقل بعد ذلك إلى الفكرة التي تثيرها ورقة وحيد عبد المجيد حول النموذج الديمقراطي، وألاحظ أن الليبرالية حلت مشكلة الديمقراطية من خلال مجموعة من المؤسسات القائمة على التمثيل النيابي والتعدد الحزبي وتداول السلطة. وهذا كله متفق عليه، لكنني أرى أن النموذج المنافس لليبرالية لم يكن النموذج الماركسي وحده، إذ كان هناك نموذج آخر قام في بلدان العالم الثالث واصطلحت الأدبيات على تسميته النموذج الشعبوي الذي اتفق في نقده للديمقراطية الليبرالية مع الماركسية، لكنه قدم بديلاً مختلفاً عن حكم الطبقة العاملة وهو حكم يقوم على كل الشعب من خلال تنظيم فضفاض يضم الجميع ولا يعترف بتمايزات طبقية، ويقدم نموذجاً جديداً للديمقراطية يدّعي أنه ليست هناك تفرقة بين طبقات، وإنما سعى إلى تذويب الفوارق بينهما، أي سعى إلى نوع من المصالحة الطبقية. والتمييز الوحيد الذي أتى به هو بين الشعب وأعداء الشعب. وعرف العديد من بلدان العالم الثالث هذا النموذج الشعبوي الذي كان تعبيراً عن طبيعة التوازن الاجتماعي القائم في هذه البلدان التي لم تنمُ فيها طبقة عاملة قوية، وقامت الطبقة المتوسطة بالدور الأساسي في التغيير من خلال المؤسسة العسكرية والبيروقراطية. لكن الذي حدث هو أن المسار الشمولي الذي قاد إليه البديل الماركسي، والمسار السلطوي الذي أدى إليه البديل الشعبوي في مواجهة الليبرالية أخفقا في فترات مختلفة. فالنموذج الشعبوي أخفق في فترة سابقة، إذ أخذ معظم الأنظمة السلطوية القائمة على فلسفة تنظيم الشعب كله في وعاء واحد يتراجع في

أمريكا اللاتينية وأفريقيا والشرق الأوسط. لكن هذا التغيير الذي حدث في بلادنا وفي العديد من بلدان العالم الثالث لم يحفزنا على التفكير في النموذج الليبرالي لسبب بسيط هو أن النموذج الماركسي كان مستمراً. والجديد الذي يحدث في العالم الآن أن هذا النموذج أيضاً أخفق. والملاحظ أن النموذجين اللذين فشلا (الماركسي والشعبوي) أديا إلى بروز طبقة بيروقراطية تحتكر السلطة وتسيطر على الدولة والمجتمع وتحكم لمصلحتهما وضد مصالح بقية الشعب. لذلك لم يكن غريباً أن تساهم الطبقات العاملة نفسها في الثورة ضد النموذج الماركسي في أوروبا الشرقية، كما لم يكن غريباً ألا تجد النظم الشعبوية في بلدان العالم الثالث أي دعم شعبي لها عندما تعرضت للانهيار. ولذلك كله أعتقد أن هناك مشروعية حقيقية الآن للحديث عن النموذج الليبرالي باعتباره النموذج الوحيد الذي لم يتعرض للفشل. لكن هذا لا يعني القفز إلى استنتاج مؤداه إمكان صياغة هذا النموذج الليبرالي في بلادنا بالطريقة نفسها التي عرفتها أوروبا، لأن ظروفنا ومشكلاتنا تختلف. فالنموذج الليبرالي وإن كانت له ملامحه العامة إلا أن إمكانات تطبيقه تختلف تبعاً لنضج الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية في كل بلد، ومن الضروري أن نتعامل مع هذه المسألة من دون حساسية، بحيث تكون مهمتنا هي المواءمة بين ظروفنا الخاصة والنموذج الليبرالي بملامحه النظامية والمؤسسية التي يوجد اتفاق عليها.

وتحدث بعد ذلك وحيد عبد المجيد ملاحظاً أن الحوار في هذه الندوة يوضح أننا ما زلنا بعيدين عن التوافق على المشروع الديمقراطي الذي نطمح إليه. فقد سمعنا الكثير من النقد في هذه الجلسة لمسألة النقل والمحاكاة، لكن لم نسمع شيئاً عن نموذج بديل للنموذج الغربي الذي لا أزال أُصرُّ على اعتباره صالحاً للبشرية كلها. فعلى الرغم أن هذا النموذج تطور أساساً في نصف الكرة الغربي، إلا أنه لا يمكن اعتباره نموذجاً غربياً، إذ ساهمت في إنضاجه تجارب وخبرات غير غربية، بل في بعض الأحيان كانت هذه التجارب غير الغربية أكثر ثراءً مثل التجربة الهندية وتجارب بعض بلدان الكاريبي. وفي اعتقادي أننا في حاجة إلى تخطي حاجز الحساسية تجاه هذا النموذج وإعادة النظر في مدلول مفهوم النقل، على رغم أننا في الحقيقة ننقل أشياء كثيرة غير مناسبة لواقعنا مثل العلمانية التي يدافع بعضنا عنها بقوة دون أن يتذكر مسألة النقل، ومثل الاشتراكية الماركسية، وغير ذلك من الايديولوجيات التي تعتبر بالقطع أقل ملاءمة لظروفنا من النموذج الديمقراطي. وربما يسهل علينا تجاوز هذه الحساسية إذا أمكن إثبات أن النموذج الديمقراطي الذي نتحدث عنه لم يعد على ارتباطه السابق بالحضارة الغربية الليبرالية. ولذلك أود التحفظ على القول الشائع الذي يصف هذا النموذج بأنه ليبرالي. فالواقع أن هذا النموذج في تطوره الراهن تجاوز الأساس الفلسفي والاجتماعي لليبرالية التقليدية والقائم على الإغراق في الفردية، وأصبح يتجه إلى نوع من التوازن الفردي ـ الاجتماعي ويساهم في تحقيق هذا التوازن، وهذه قضية

تحتاج إلى ندوة خاصة. لكن الفكرة التي أطرحها هنا أن هذا النموذج الديمقراطي أضحى يجد إطاره المرجعي الحقيقي في النظرية التعددية أكثر منه في الفلسفة الليبرالية التي شهدت بدورها تطورات جوهرية من داخلها في ظل التيار الليبرالي الجديد، الأمر الذي جعل الليبرالية القديمة مع التيار المحافظ في موقع واحد يعبّر عنه الآن «اليمين الجديد» الذي طوّر لنفسه إطاراً مرجعياً مختلفاً لا يتسق مع الطبيعة الراهنة للنموذج الديمقراطي الغربي الذي كان استمراره يقتضي الأخذ بمفاهيم اجتماعية. وطالما أننا في مجال تدقيق المفاهيم، تحسن الإشارة إلى الخلط القائم بين الديمقراطية والمشاركة نتيجة شيوع اعتقاد مؤداه أن الديمقراطية ينبغي أن تحقق أوسع مشاركة ممكنة في النظام السياسي. وهنا لا بد من التسليم بأن آليات النموذج الديمقراطي تنطوي على مستوى مناسب من المشاركة، لأنها تتحقق كأفضل ما يكون كلما ارتفع هذا المستوى. لكن ذلك لا يعني اختزال النموذج الديمقراطي إلى مجرد نظام سياسي يحقق مشاركة أوسع في إدارة الشؤون العامة. فمن الجائز نظرياً، وحدث هذا أيضاً في الممارسة، أن يحقق نظام غير ديمقراطي درجة عالية من المشاركة. والنظام الشمولي بالذات يهدف إلى ذلك نظرياً ويحققه عملياً في بعض الحالات كما في يوغسلافيا التي تعرف مستوى من المشاركة أعلى من معظم أو ـ ربما ـ كل الأنظمة الديمقراطية، وذلك من خلال مفهوم الديمقراطية الصناعية والمشاركة في إدارة وسائل الإنتاج. وهذا النظام الشمولي اليوغسلافي لا يمكن اعتباره ديمقراطياً لمجرد أنه يحقق درجة عالية من المشاركة، لأنه لا يسمح لمعارضة منظمة بالعمل ولا يعرف انتخابات حرة ولا تداولاً للسلطة. فالمشاركة إذاً ليست من المكونات التي ينفرد بها النظام الديمقراطي، لأنها مكون لأنظمة أخرى غير ديمقراطية. كما أن النظام الديمقراطي قد يتحقق عند مستوى منخفض من المشاركة. فالثابت أن مستوى المشاركة يختلف من نظام ديمقراطي إلى آخر، بل يتباين في النظام نفسه من فترة إلى أخرى. وأعود لأؤكد أننا في حاجة إلى صياغة النموذج الديمقراطي الذي نسعى من أجله، لأنه لا يصح أن يوجد كل هذا الخلاف حول قضية لا تحتمل الانتظار. والأمر المدهش أنه في الوقت الذي تتأكد فيه عالمية النموذج الغربي، نعود هنا لنثير الشكوك حوله لمجرد أنه تطور في أوروبا، بالأساس، وليس خارجها، على رغم وجود امتدادات ناجحة له في أكثر من ٢٥ بلداً من بلدان العالم الثالث. فنحن في حاجة إلى دراسة أكثر عمقاً لظروف نشأة هذا النموذج وتطوره لأن قضيتنا المركزية اليوم في الوطن العربي هي قضية الديمقراطية وليست أية قضية أخرى، فمن دون تحرير شعوبنا من كل أشكال القهر، لا يمكن تحقيق إنجاز على أي مستوى بدءاً بالإنتاج المادي وحتى الإبداع الفكري. فالديمقراطية هي التي توجد علاقة انتماء حقيقية بين أناس يشعرون بحرية الاختيار والمجتمع الذي يعيشون فيه. وما أثير اليوم حول الظروف التي تجعل بعض جوانب هذا النموذج غير مناسبة كما في الحالة السودانية صحيح. لكن السؤال المهم هو عن مكمن الخطأ: هل

هو خطأ الآليات الديمقراطية نفسها، أم خطأ النخبة التي قادت التطور الديمقراطي في السودان؟ وينقلنا هذا إلى قضية الديمقراطية في المجتمع، والتي تعتبر لازمة للحفاظ على النظام الديمقراطي، ويقتضي هذا جهداً هائلاً من الرواد الديمقراطيين في جميع البلدان العربية لتأكيد أهمية الممارسة الديمقراطية داخل مؤسسات المجتمع بدءاً بالأحزاب السياسية وحتى الأسرة والمدرسة، من أجل إشاعة التنشئة الديمقراطية بين الناس وتعليمهم كيفية ممارسة الديمقراطية. ومن دون تحقيق ذلك سيكون من الصعب بناء الديمقراطية، وإذا أمكن تحقيقها سيكون من الصعب الحفاظ عليها.

وتدخّل اسماعيل صبري عبد الله مشيراً إلى أن هذا التفسير يصدق على وضع الديمقراطية في سوريا ولبنان.

فقال وحيد عبد المجيد أنه لم يكن هناك نظام ديمقراطي في لبنان، وإنما نظام طائفي لا يحقق المساواة بين الأفراد في إطار نظام من الفوضى وليس من الحرية. أما في سوريا وكذلك العراق ومصر في العهد البرلماني، فكانت هناك أنظمة شبه ديمقراطية لكنها لم تكن ديمقراطية كاملة.

فقال اسماعيل صبري عبد الله إن تجربة سوريا كانت بلا قيود.

فأبدى وحيد عبد المجيد اختلافه مع هذا التقويم، مشيراً إلى وجود قيود على بعض الأحزاب وعلى حرية إصدار الصحف، إذ كان هناك تنظيم للصحافة يضع قيوداً عليها.

لكن اسماعيل صبري عبد الله أعرب عن اعتقاده بأن الحريات الديمقراطية كانت مكفولة بالكامل في سوريا عقب الاستقلال وحتى انقلاب حسني الزعيم مباشرة، وقال إن المانيا الغربية حظرت الحزب الشيوعي.

فأوضح وحيد عبد المجيد أن المانيا منذ سقوط جمهورية ڤايمار لم تعرف الديمقراطية الكاملة.

وتابع اسماعيل صبري عبد الله ملاحظته مشيراً إلى أن الديمقراطية تراجعت بدلاً من أن تنمو، الأمر الذي يستحق الوقوف عنده حتى لا نكرر الخطأ نفسه إذا أمكن بناء الديمقراطية الكاملة في بعض الأقطار العربية، لأن أكبر كارثة لقضية الديمقراطية هو أن تنهار بعد بنائها.

فقال وحيد عبد المجيد إن مشكلة عدم استقرار النظام الديمقراطي مطروحة في التفكير السياسي منذ سقوط جمهورية ڤايمار الألمانية، وهناك تفسيرات كثيرة لانهيار الديمقراطية أهمها في تقديري التفسير الذي يركز على غياب الديمقراطية في مؤسسات المجتمع، مما يؤدي إلى عدم انسجام بين أنماط السلطة، إذ تتم تنشئة الإنسان في أسرة

ومدرسة ونادٍ ونقابة وحزب سياسي تغيب أو تتضاءل فيها الممارسة الديمقراطية، وبالتالي لا يمكن تصور أن يكون قادراً على المساهمة في الحفاظ على النظام الديمقراطي. وأعتقد أنه لا يمكن الوصول إلى ضمان بعدم انهيار الديمقراطية لأنها كأي نظام آخر قابلة للاستمرار وللانقطاع.

وتحدّث بعد ذلك حسام عيسى لإيضاح جانب من مداخلته السابقة، فقال: عندما تحدثت في المرة السابقة لم أكن أقصد قضية الديمقراطية المطروحة الآن على هذه النخبة، وإنما الديمقراطية كما يطرحها المهيمنون على الرأي العام من زاوية أنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالرأسمالية، وبخاصة بعد أحداث أوروبا الشرقية. وأريد هنا التأكيد على أن الديمقراطية ليست نتاجاً للرأسمالية، وإنما هي، على العكس، فرضت نفسها على الرأسمالية التي كانت في البداية معادية للتطور الديمقراطي. ولم يأتِ هذا التطور إلا نتيجة كفاح معادٍ للرأسمالية، ولذلك فإن الطبقة العاملة لم تحصل على حقوقها الديمقراطية إلا في مرحلة متأخرة. لكن النقطة المهمة هي أن الطبقات المقهورة وهي تصارع من أجل إرساء حقوقها الديمقراطية، كانت تستخدم الايديولوجيا التي طرحتها الرأسمالية على أساس أنها جاءت في إطار عقلانية جديدة تجعل الفرد مركز الكون وتعلي من شأنه، وبالطبع كانت الرأسمالية تنكر هذا كل يوم بل حتى الآن خصوصاً مع شعوب العالم الثالث. ولا بد من أن نلاحظ أن العقلانية التي جاءت بها الرأسمالية واستخدمتها الطبقات المقهورة في أوروبا في صراعها الديمقراطي كانت نتاج عملية تاريخية لم نمر نحن بها في مجتمعاتنا، لأن الرأسمالية عندنا لم تأتِ في مجرى صراع ضد الإقطاع وإنما فرضت من الخارج، وبالتالي لم يقترن تطورها بعملية تنوير كالتي حدثت في أوروبا ونقدت كل شيء بما في ذلك الدين. وهذه العملية التي استغرقت حوالى خمسة قرون وضعت الأساس للتطور الديمقراطي ضد الرأسمالية نفسها. ولأننا لم نعرف مرحلة كهذه في تاريخنا، فإن مستقبل الديمقراطية في الوطن العربي مرتبط بإرساء أنماط جديدة من العقلانية في المجتمع، والتي ستأتي كنتاج لصراعات اجتماعية وفكرية. وفي المرحلة الحالية أعتقد أن وحدة التحليل ليست الديمقراطية وإنما الرأسمالية التي تطورت خلال الفترة الماضية بأشكال مختلفة بعضها ديمقراطي لكن بعضها الآخر شمولي، لأن هذا التطور نتاج لصراع اجتماعي. وفي العالم الثالث لم تأتِ الرأسمالية إلا بأنظمة معادية للديمقراطية. إذاً، وحدة التحليل الوحيدة الموجودة هي الرأسمالية وكيفية الدخول إليها، لأن العالم في القرون الخمسة الماضية شهد نظاماً رأسمالياً وعمليات معادية للرأسمالية طوال الوقت، منها الثورة الشيوعية وثورات التحرر الوطني، وحتى الثورة اليابانية عندما قامت كانت ثورة معادية للرأسمالية، أي معادية للنسق القائم الذي يحرمها من الدخول إلى النظام الرأسمالي العالمي من مركز قوة. وهنا أقول إن هناك دوراً حتمياً للدولة عندنا، ومن دونه لا مفر من استمرار التبعية، وبالتالي يصبح التساؤل عن كيفية التوفيق بين الدور

المحوري للدولة والديمقراطية، لأنه لا بديل لدور الدولة الذي من دونه قد لا يمكن تجنب المصير اللبناني. وأود الإشارة إلى أن هذا ما يدل عليه تتبع تاريخ الرأسمالية، الذي مثّلت فيه الدولة أدواراً جوهرية ازدادت كلما كان الدخول إلى النظام الرأسمالي متأخراً كما كان الحال بالنسبة إلى المانيا واليابان. وفي هذا الإطار لا بد من مناقشة الدعوة التي تربط الديمقراطية بتقليص دور الدولة. وتساءل وحيد عبد المجيد عن مغزى الإبقاء على دور محوري للدولة إذا كانت عاجزة وموغلة في التفريط ومظهر قوتها الوحيد هو توحشها على مواطنيها.

فقال حسام عيسى إن هذه ليست القضية الآن، فالمهم هو البحث في كيفية التوفيق بين دور قوي للدولة وبين حرية المواطن.

وأوضح اسماعيل صبري عبد الله أن البديل من دور الدولة هو حكم الشركات العالمية العملاقة.

وأشار فاروق أبو عيسى إلى شعور خالجه في بعض اللحظات خلال المناقشة بأن مسارها قد يوحي بأن هناك اتجاهاً لإنكار ضرورة الديمقراطية، ولا بد من الاتفاق على أن هذا غير صحيح. وقال: جميعنا متفقون على أن الديمقراطية تعتبر قضية محورية، وأن أمراضها تعالج بالمزيد منها، لكن وفقاً لظروف كل مجتمع. وفي هذا الإطار أؤكد من جديد أن مبدأ «صوت واحد لكل مواطن» هو أحد الأمراض الديمقراطية التي نقلت إلينا، مما جعل الممارسة في السودان وبعض المواقع العربية الأخرى عاجزة عن الاستمرار ومعرضة للفشل. لذلك، فلا بد من معالجة مثل هذه الأمراض بشكل خلاق. فنحن نقبل الآليات الثلاث التي حددها وحيد عبد المجيد في ورقته، وهي التعدد والتداول وحقوق الإنسان، لكن الأخذ بها لا يعني قيام مجتمع ديمقراطي متكامل. والمثال على ذلك مرة أخرى هو الحالة السودانية التي أخفقت فيها الديمقراطية ثلاث مرات، ويمكن أن تخفق مرة أخرى ما لم نعالج هذه المشكلة بشكل موضوعي. وأقول إن الشعب السوداني أجمع، الآن، على ضرورة تغيير الصيغة كمحصلة لنضال يومي على مدى ثلاثة عقود. ويقوم هذا التغيير على ضرورة إعطاء أوزان خاصة للقوى الاجتماعية ذات الوزن والثقل، وهي القوى الحديثة من مثقفين وعمال وزراع في مناطق الزراعة الحديثة، والقوات النظامية التي أصبحت طرفاً في اللعبة السياسية ولا يمكن إبعادها. كما أن حصر التعدد السياسي في التعدد الحزبي وحده غير كافٍ، لأنه سيؤدي لمدة قرنين مقبلين إلى هيمنة الميرغني والمهدي بحكم سطوتهما الطائفية، وبالتالي لا بد من فتح الباب لقوى اجتماعية أخرى كي تسهم في تطوير العملية الديمقراطية. وفي هذا السياق، لا يمكن القول اننا بهذا السعي نضع قيوداً على الديمقراطية، فعلى العكس، أنا أريد الضوابط التي تحول دون أن تنهار الديمقراطية. فالنموذج الغربي الديمقراطي ليس مكتملاً، ولم يصل إلى نهاياته، فهو في

عملية تطور مستمرة، والأخذ به بشكل حرفي يضر بالعملية الديمقراطية في بلادنا، فمن الضروري إخضاعه للظروف الخاصة مع التمسك بجوهره.

وتحدث بعد ذلك يحيى الجمل ليؤكد أيضاً أنه لا أحد من المشاركين في الندوة يرفض جوهر الديمقراطية بمعنى حكم الشعب بالشعب لصالح الشعب. ولم يقل أحد إن النموذج الديمقراطي بالصورة التي قدمتها ورقة وحيد عبد المجيد هو نموذج مغلق. لكنه في الواقع النموذج القادر على أن يتطور من داخله، والذي يتيح تصحيح نفسه على عكس النماذج الأخرى. وأضاف: ولذلك أؤكد أنني حتى الآن منحاز في الأغلب الأعم لمنطق هذه الورقة وتحليلها للنموذج الديمقراطي الذي يعتبر نتاج التجربة الإنسانية باعتباره النموذج الوحيد القابل للتصحيح الذاتي. وسأطرح مثالاً قد يبدو بسيطاً لكنه بالغ الدلالة عن ثلاث تجارب قادها ثلاثة زعماء يتميزون بالإخلاص وهم نهرو وتيتو وعبد الناصر، إذ تبنى كل منهم نموذجاً مختلفاً؛ نموذج ديمقراطي، وآخر شمولي، وثالث سماه أسامة الغزالي حرب «شعبوياً». فما مصير كل من هذه النماذج الآن؟ الواضح أن النموذج الهندي هو الوحيد الذي بقي ولا يزال صالحاً، لأن الهند لم تنقل النموذج الغربي حرفياً، وإنما أخذت به في كلياته وطوعته لظروفها.

وبالنسبة إلى الوضع العربي الراهن، أعتقد أنه على رغم كل المشكلات القائمة، فقد بدأت عملية الديمقراطية وأصبحت أعداد أكبر من الناس منشغلة بها، ولن يستطيع أحد إيقافها. وأود أن أضيف نقطتين: **الأولى** أنه لا يمكن إرجاع كل أزمة السودان إلى مبدأ التصويت المتساوي، **والثانية** أن قضية المؤسسة التي تحدثت عنها أمر ضروري للتحول الديمقراطي، لكن إلى جانب التعددية وتداول السلطة، إلا أن الأهمية الخاصة لفكرة المؤسسة أنه بغيابها تنهار قاعدة القانون ومعنى الاقتصاد الحديث، وبالتالي لا يمكن الحديث عن نظام ديمقراطي.

وركز السيد يسين في مداخلته الثانية على أن النموذج الذي لا يزال سائداً في الوطن العربي هو النظام السلطوي، لكن هناك إلى جانبه نماذج أخرى منافسة مثل النموذج الليبرالي والنموذج الشعبوي مجدداً والنموذج الإسلامي. وفي أي حديث عن النموذج، لا بد من مناقشة، أولاً، لماذا فشل النموذج الليبرالي تاريخياً، ثم لماذا فشل النموذج الشعبوي باعتباره من إبداعات العالم الثالث، وكذلك هناك القضية المتعلقة بالتحدي الذي يمثله النموذج الإسلامي الذي يدعو إلى دولة مختلفة ومجتمع مختلف. وفي هذا الإطار لا بد من مناقشة وسيلة الخلاص من النموذج السلطوي السائد في الوطن العربي. وهنا يأتي موضوع الدولة الذي طرحه حسام عيسى، وهو موضوع محوري لأن أحد الأسئلة المهمة هو: هل يعني الخلاص من هذا النموذج بالضرورة تقليص دور الدولة وإبعادها عن المسرح ولحساب من، وكيف يمكن وضع حدود قانونية ودستورية لهذا الدور الذي طغى وتوحش على المجتمع، كما قال وحيد

عبد المجيد؟ ويمكن القول إن هناك عدة أمور تحدد صورة المستقبل. فهناك الوعي الاجتماعي العام في المجتمع العربي وتأثير الطائفية والقبلية فيه. فالوعي الاجتماعي متدنٍّ على نحو يؤدي إلى تعظيم دور العوامل التقليدية، الأمر الذي قد يفتح الطريق أمام النموذج الإسلامي الذي قد يكون في حد ذاته مضاداً للديمقراطية. إذاً صورة المستقبل تتمحور حول مسألة الوعي الاجتماعي والبنية الطبقية والوزن النسبي للتيارات السياسية المتصارعة.

ومع قرب الانتهاء من الجزء الأول من هذه الندوة، أثار اسماعيل صبري عبد الله عدداً من النقاط. فدعا إلى الاتفاق، أولاً، على أن الديمقراطية ليست إبداعاً فكرياً، ولم تظهر لأن فلاسفة تحدثوا عنها. فالفلاسفة يكتبون منذ زمن طويل ولا أحد يستمع إليهم. لكن الديمقراطية نشأت في الواقع مرتبطة بظروف تاريخية محددة، وبقيادة طبقة بعينها هي البرجوازية الغربية التي قامت بعمل تاريخي لم يسبق له مثيل، إذ عملت على تغيير الفكر واستبدال النسق المرجعي الذي كان مستمداً من الكنيسة. وقال إن التحقق العملي للديمقراطية تمَّ من خلال صراع اجتماعي ضخم. لكن في إطار هذا الصراع لا بد من أن نذكر أن الرأسمالية هي أول نمط إنتاج في تاريخ البشرية لا يقهر الإنسان لكي ينتج، إذ إنها أرست مبدأ حرية العمل الذي يعني واقعياً حرية الجوع، لكن هذه قضية أخرى. وهذه السمة الملازمة لطبيعة الرأسمالية جعلتها تقبل الحكم الديمقراطي. وأهمية هذه النقطة تنبع من أنه إذا كانت الطبقة الحاكمة رافضة جذرياً للديمقراطية، فلن تحدث استجابة مهما كان هناك من كفاح، وإنما يحدث صدام وتفكيك المجتمع. لكن فكرة أن البرجوازية غير محتاجة إلى قهر قانوني يُفرض على العمال كانت تعني أنها تستطيع الاستمرار كطبقة تنتج وتربح حتى لو كان نظام الحكم ديمقراطياً. وهذا لا يعني أنها أعطت الديمقراطية كمنحة من عندها، لأن كل تطور ديمقراطي تمَّ انتزاعه عبر معارك وصراع. فمثلاً عندما قالت الثورة الفرنسية الكبرى بالاقتراع العام، لم يطبق إلا بعد مائة عام. وحق التصويت للمرأة لم يأتِ إلا عقب الحرب العالمية الثانية. والنزول بحق التصويت والترشيح إلى سن الثامنة عشرة جاء في الستينيات، وهذا مثال واحد. لكنه يظل من الصعب إلغاء الارتباط بين الرأسمالية والديمقراطية. فالنظام الديمقراطي الغربي الآن يستند إلى ثلاثة أضلاع: **الأول** قاعدة اقتصادية تقوم على إمكانات إنتاج واسعة النطاق، فضلاً عن حصيلة استغلال العالم الثالث. ووجود هذه القاعدة الاقتصادية المادية يعني إمكان رفع دخول العمال مع زيادة إنتاجية العمل. وهذه نقطة بالغة الأهمية لأنها تتعلق بالتعامل مع مشكلة الفقر التي تهز الديمقراطية. كما أن هذه الدولة تخففت من فقرائها وذوي السلوك المنحرف بتصديرهم إلى المستعمرات في أمريكا الجنوبية والشمالية. إذاً، وجود قاعدة اقتصادية ضخمة عامل جوهري لبناء الديمقراطية، وهذه مشكلة تواجه التطور الديمقراطي في العالم الثالث. والضلع **الثاني** هو إعادة توزيع الدخول، أي تقليص

الفروق بين الدخول. فالرأسمالية لا تمس الملكية وإنما تتعامل مع الدخل الذي يعاد توزيعه من خلال الخزانة العامة والتأمينات الاجتماعية والخدمات العينية المختلفة. ونتيجة ذلك، نجد أن أقل تفاوت في الدخول، خارج نطاق الدول الاشتراكية، يتحقق في ألمانيا الغربية ثم فرنسا، وحتى أمريكا على رغم كل الظواهر السيئة فيها كان نمط توزيع الدخل قبل ريغان معقولاً، وعلى رغم أنه تراجع في عهد ريغان إلا أنه يظل أفضل بكثير جداً منه في أي بلد من بلدان العالم الثالث حتى لو كانت فيها نظم شعبوية أو اشتراكية. وأهمية هذه النقطة أنها تقلص حدة الصراع الطبقي من خلال استقرار الديمقراطية لغياب عوامل السخط الجذرية على المجتمع. ولذلك تدور المعارك الانتخابية في أوروبا وأمريكا حول تفسير النسق، دون أن يطالب أحد بتغيير هذا النسق نفسه. وبذلك يصبح الضلع **الثالث** لهذا المثلث الذي أتحدث عنه هو النظام الديمقراطي. وكما هو واضح فإن الأضلاع الثلاثة يغذي كل منها الآخر. فكلما تحسنت أحوال المواطن أتيح له الاهتمام أكثر بالعمل السياسي. وهذه نتيجة مختلفة عن التصور اليساري السائد بأنه كلما زاد الظلم ارتفعت احتمالات الثورة. فهذا الفهم غير دقيق لأن العمل التنظيمي من أجل الثورة يقتضي توافر لقمة العيش، لأن من لا يجدها يصبح همه الوحيد هو البحث عنها. وبالطبع، فإن هذا كله أنتج ثقافة ديمقراطية أخذت تنتشر حتى أصبحت الديمقراطية قيمة عليا في المجتمع، وأصبحت التناقضات الاجتماعية تجد لها حلاً ولو مؤقتاً بالانتخابات.

إذاً، فالمثلث الذي أتحدث عنه هو الذي يتيح الشكل الديمقراطي المستقر. لكن هذا لا يعني أن نغلق باب الديمقراطية في العالم الثالث حتى يتم بناء القاعدة المادية أولاً، لأن هذه القاعدة نفسها لا يمكن بناؤها دون إطار ديمقراطي. لكن علينا أن نعرف مقدماً ما هي القوى التي يمكن أن تساعد في بناء الديمقراطية والقوى التي تعرقل هذا البناء. وهنا أقول إن برجوازيات العالم الثالث لم تتمكن من القيام بالدور التاريخي الذي أنجزته البرجوازية الأوروبية. فقد عجزت تلك البرجوازيات عن الحكم من خلال الديمقراطية، واستعانت بالجيش للقمع وأعطته المال والسلاح كي يخدم أنظمتها. وكان ذلك نتيجة عجز تلك البرجوازيات عن تطوير المجتمع والاقتصاد من خلال إطار ديمقراطي، على عكس الحال في أوروبا التي تخلصت برجوازياتها من العسكريين، بل أزاحت نابليون نفسه لأن الأوضاع لا تستقر في أي بلد إلا إذا كان وزير الدفاع رجل سياسة وعضواً في حزب وفي البرلمان، ويكفي العسكريين وجود رئيس أركان منهم لفترة محدودة كي لا تستقر له الأمور ويخضع سياسياً لوزير الدفاع. لكن إذا كان للجيوش دور كبير في بلادنا، فهذا لأن الطبقة البرجوازية عجزت عن ذلك واستدعت الجيش أو رحبت به. وقد أردت طرح هذه النقاط لأننا ننزع أحياناً إلى الفكر المجرد، على رغم أن الفكر مرتبط بواقع وبنظام. وعندما نأتي إلى الحديث عن الأوضاع في الوطن العربي لا بد من تحديد ما هي المهام النضالية التي تساعدنا

على النجاح في بناء الديمقراطية على رغم كل العقبات التي في مقدمتها موقف التيار الإسلامي المعادي للتطور الديمقراطي. ولذلك ينبغي عندما ننتقل إلى النقطة الرئيسية الثانية في هذه الندوة ألا نكتفي بالنقد فحسب، وإنما نتطلع إلى المستقبل لأننا مجتمعون اليوم لا لكي نعلق على الوضع الراهن، وإنما لنبحث في كيفية تغييره، وبالتالي لا بد من تحديد العقبات وكيفية التعامل معها.

ثانياً: الديمقراطية... والمستقبل العربي

في بداية الجلسة الثانية للندوة التي ركزت على آفاق التطور الديمقراطي العربي، أعاد اسماعيل صبري عبد الله التأكيد على المعاني التي ختم بها الحوار في الجلسة الأولى مشيراً إلى ضرورة الارتفاع فوق الماضوية والتجريد، وإلى توجيه جزء من المناقشات إلى تحديد العقبات التي تواجه التطور الديمقراطي في الوطن العربي وكيف يمكن أن نتعامل معها.

وبدأ أحمد صدقي الدجاني الحوار في هذه الجلسة بتقديم عصارة لخلاصة المناقشات حول النقطة الأولى، وهي أننا في بحثنا عما يسمى النموذج الديمقراطي نعتمد التعددية التي هي الاعتراف بالتنوع واحترامه وإيجاد صيغ ملائمة له، وأن ممارسة هذا النموذج لا بد من أن تنطلق من أساس نظري يرتبط بكرامة الإنسان وحقوقه والتوازن بين الفرد والمجتمع، وان البحث عن الصيغة الملائمة يبدأ من الواقع ويأخذ بعين الاعتبار التراث الحضاري الذي أوصل إلى كل هذا الواقع بأبعاده المختلفة إلى جانب الاستنارة بتجارب العالم المحيط بنا.

وقال الدجاني إنه من أجل فهم التطور الحالي، لا بد من العودة إلى الإرث الحضاري، ومن وقفة خاصة تتصل بالقرنين الماضيين، ولنجعل بداية القرن التاسع عشر هي العلامة، لأن احتكاكاً حضارياً حدث بين تجربتنا وتجربة الآخر ـ تجربتنا التي شهدت الديوان الكبير والديوان الصغير، وشهدت ضمن الديوان تمثيل كل الطوائف والتوازن بينهما وبين الدولة، كما عرفت معادلة تتعلق بالتعامل مع القوى العسكرية في إطار الصلة بين أهل القلم وأهل السيف وأهل المال. وأتمنى أن نفرد ندوة خاصة تغوص في تجربتنا الحضارية قبل حدوث الاحتكاك الحضاري خلال القرنين الماضيين اللذين مررنا فيهما بثلاث مراحل سبق أن شرحتها تفصيلاً: كانت المرحلة الأولى من عام ١٨٠٠ إلى عام ١٩١٤ التي اتسمت بالحرص على الاستفادة من تجربة الآخر مع التمسك بالأصول. لكن الوضع منذ عام ١٩١٤ كان مختلفاً لأننا واجهنا قوة خارجية تحكمت في الصيغ وهي المستعمر. وفي المرحلة الثالثة منذ عام ١٩٤٥، ولنقل حتى بداية الثمانينيات، نلاحظ أن دولنا استقلت استقلالاً منقوصاً وخاضت تجربة الحكم العسكري. وأشعر أننا حتى الآن لم نقرأ لماذا حدث هذا الحكم العسكري قراءة

متأنية، لأننا لم نربطه بالماضي الذي عشناه. وبعد هذا أنطلق من الواقع فأرى أن المرحلة الراهنة تمتاز بوجود إحساس قوي بضرورة الديمقراطية يلازمه البحث عن الصيغة الأمثل، الأمر الذي يفرض محاولة إيجاد الأرضية المشتركة إذا قبلنا الانطلاق من الواقع، وأرى أن الممارسات التي تمت على مدى قرنين هي التي غذت هذا الإحساس الذي تبشر قوته بالخير، لكنه وحده لا يكفي، ولا بد من معالجة العقبات. وهنا أصل إلى النقطة التي طرحها اسماعيل صبري عبد الله، وأقول إن من العقبات الرئيسية غياب المعادلة المناسبة بين المؤسسة العسكرية وبقية القوى ضمن الدولة الواحدة، وافتقادنا الصيغة التي نبني بها هذه العملية الديمقراطية من القاعدة إلى القمة. وأعود هنا إلى فكرة طرحتها في الجلسة السابقة وهي حاجتنا إلى أن نبدأ في الممارسة من التجمعات الصغيرة ونتدرج حتى نصل إلى قمة الهرم. ومن بين العقبات أيضاً أننا لم نصل بعد إلى معادلة لواجبات الدولة وحقوقها وواجبات المجتمع وحقوقه. وفي اعتقادي أننا يجب أن نركز على هذه العقبات الثلاث، فهل حدث تقدم في التعامل معها؟ بالنسبة إلى موضوع الجيش كنا قبل أحداث السودان الأخيرة متفائلين نقول إننا تعلمنا الدرس وعلى الجيش أن يلزم مكانه. لكن تلك الأحداث تجعلنا نعيد النظر على رغم أن الرأي العام العربي واجهها بشكل تختلف تماماً عما سبق. وأنتهي في هذه النقطة إلى أن المناخ العام يساعد بالفعل على معالجة هذه المعادلة، والمطلوب الآن من الفكر العربي أن يطرح اقتراحات محددة على هذا الصعيد. وبخصوص النقطة الثانية المتعلقة بالتدرج، أرى أن هناك أصواتاً تتحدث عن هذا الموضوع وتستعير أحياناً التعبير الغربي عن المجتمع المدني. وأنا ممن يحبون الاستفادة من تجربة الآخرين، لكن المشكلة أن الحديث عن الآخر بكل التفاصيل لا يواكبه اهتمام بدرس أوضاعنا الميدانية. وعن العقبة الثالثة فإن هذه الدولة التي تعاظمت سلطتها وتضاعفت أجهزتها في القرن العشرين تثير التساؤل عن كيفية الحد من دورها بحيث لا نقضي على الفردية. وأرى أن هذه هي المعادلات الثلاث التي تحدد مستقبل الديمقراطية. وأشير إلى نقطة أخيرة، وهي أن الأساس النظري أثبت ضرورته في كل التجارب السابقة، وبالتالي لا بد من التساؤل عن الأساس الذي نعتمد ومدى صلته بحضارتنا بأبعادها الثقافية والحضارية والاقتصادية ـ الاجتماعية.

وتحدث بعد ذلك الطاهر لبيب منطلقاً مما أكد عليه في الجلسة السابقة من أن الديمقراطية صيرورة تاريخية اجتماعية، وبالتالي فإن الربط بين الديمقراطية السياسية والاجتماعية ليس ربطاً شكلياً، وإنما هو ربط جدلي عضوي، ولذلك لا يمكن إعطاء أولوية للديمقراطية السياسية على الديمقراطية الاجتماعية. وقال إنه لا بد من إبراز بعض العوامل التي تؤثر في تخلف الديمقراطية في الوطن العربي، وأرى أن من أهمها ثلاثة:

ـ **العامل الأول** هو أن الديمقراطية بمعناها العام لم تجد حركات اجتماعية

تحميها. ففي تونس، مثلاً، لا شك في أن المجتمع المدني له تقاليد وتاريخ لا يقل عن قرن من الزمن. ونكاد نجد لكل مصلح مصري من يقابله حتى لا أقول يعادله من المصلحين التونسيين المعروفين. وهناك بالفعل أفكار متقدمة. فعندما نذكر كمثال طاهر الحداد يمكن القول بموضوعية انه متقدم نسبياً على قاسم أمين في طرحه لقضية الحرية وتحرر المرأة وحقها في العمل، لكن المشكلة هي أنه لم تكن ثمة حركات اجتماعية تحمل هذه الأفكار، وبالتالي تضمن لها حداً أدنى من التواصل. وفي رأيي أن هذا مهم جداً لأننا عندما نتحدث عن البديل ينبغي التفكير في الحركات الاجتماعية التي نعول عليها.

ـ **والعامل الثاني** ، وقد أشار إليه اسماعيل صبري عبد الله، هو أن ديمقراطيتنا مشروع فقراء، وهذه مشكلة حقيقية. ففي مرحلة التجربة الاشتراكية في تونس كان المواطن العادي لا يعرف عن الاشتراكية سوى أن أخاه كان يملك بقرة أخذوها منه وهو لا يملك مثلها فأصبحا على الحال نفسها، أي اشتركا في الفقر. وبالمناسبة، عندما كان التقليديون يتحدثون عن الديمقراطية في أمريكا لاحظوا أن المجتمع كان أكثر تقدماً من الحكومة في ممارسة الديمقراطية، ويمكن تفسير ذلك بثراء المجتمع. ثم لا ننسى أيضاً أن الديمقراطية كانت مرتبطة من آدم سميث إلى ريكاردو إلى ماركس بمراعاة الفقر والفقراء، وبالتالي فيها فكرة العدالة الاجتماعية بمعناها الاقتصادي المباشر.

ـ **والعامل الثالث** هو أن الفكر العربي في رأيي يصعب اعتباره فكراً ديمقراطياً لأننا لم نعرف تجارب ديمقراطية في تاريخنا. ولذلك فإن مشروعنا الديمقراطي ليس امتداداً لفكر مرتبط بتجارب سابقة، وإنما هو ضد الآخر داخلياً وخارجياً. فهي ديمقراطية أثناء التحرر من الاستعمار والصهيونية. وداخل المجتمع هي ديمقراطية ضد الحكومة. وحتى داخل المعارضة نجد قطاعات في مواجهة قطاعات أخرى، وأحياناً مثقفين ضد مثقفين. فهي دائماً ديمقراطية ضد شيء معين. وأكثر من ذلك فهي ديمقراطية مهددة بحركات ونزعات معادية. وإذا كان الأمر كذلك، فما العمل؟ العمل في رأيي يكمن في طرح مشروع مجتمعي لأنه كما قيل في الجلسة السابقة، ليست الديمقراطية وحدة تحليلية، وإنما هي من تجليات نظام اجتماعي سياسي. وبالتالي لا بد من أن ندافع عن مشروع مجتمعي على الصعيد الوطني والقومي. فما هو مشروعنا كعرب؟ طبعاً نعلم أن الجهد الفكري العربي وضع قائمة هي محل نظر، لكنها تمثل حداً أدنى، أي تحديد ضرورة الوحدة والتنمية والتحرر مثلاً. لكن لا بد من أن يتضمن المشروع المجتمعي المتطلبات والآليات. وإذا كان هذا هو الإطار، فلا جدال في أن العمل المؤسسي مهم للدفاع عن دولة القانون والمؤسسات، أي إيجاد دولة قادرة على احترام القانون الذي تصوغه وأن تخلق مؤسسات تحمي من الانتكاسة، لأنه حتى الآن ما يعطى بقرار في دولة يحذف بقرار آخر. ويجب أن يوازي هذا العمل

المؤسسي دفاع عن حقوق الإنسان وعن التعددية السياسية. ولا بد من إطار عام لهذه التعددية يرتبط بالتغيير من أجل التقدم العربي. وبما أننا تحدثنا عن الديمقراطية، أعتقد أن تدعيم الحركات والقوى الاجتماعية، بما في ذلك المنظمات الأهلية وما إلى ذلك، أمر مهم جداً لأنها ستكون عوامل ضغط ومراقبة لتطبيق القانون، لكن الأهم أنها تخلق دينامية داخل النطاق الديمقراطي نفسه وبالتالي تساعد على أن تصبح الديمقراطية صيرورة قابلة للتطوير. وبالتالي فأنا لست مع الديمقراطية التي تختزل القوى في شكل مقايضات معروفة في الأنظمة العربية وبخاصة القوى الحية في المجتمع. وأعتقد أن الصعوبة هي مع الجماهير، لأنني من الذين يحذرون من اعتبار الجماهير حاملة بالضرورة ودائماً لكل القيم الإيجابية. ففي الممارسة الاجتماعية العربية هناك عراقيل كثيرة بسبب مستوى الأمية والتخلف وانتشار الغيبيات إلى غير ذلك. وأعتقد أنه إضافة إلى ذلك وعلى رغم كل التراجعات وما يقال الآن على الصعيد العالمي، لا بد من مواصلة رفع شعار العدالة الاجتماعية لأن ما قامت من أجله الاشتراكية لا يزال موجوداً، أي اللامساواة واستغلال الإنسان وما إلى ذلك. وأخيراً أقول إنه لا بد من رفع شعار المعرفة العلمية والعقل كأساس لمستقبل البشرية، بما في ذلك مستقبل الديمقراطية الذي يرتبط من الآن فصاعداً بتطور العقل والمعرفة العلمية للعالم.

وأضيف ملاحظة أخيرة، هي أن بعض الناس يتحدثون عما يمكن أن يسمى الرفق في التجربة الديمقراطية، ويقولون رفقاً بها، أي لا تطلب أكثر من اللازم. وريمون آرون مثلاً في حديثه عن الديمقراطية حدد الكثير من العراقيل، ومنها الإفراط في المطالب مما يؤدي إلى رد فعل عكسي من السلطة، ويضيف أيضاً الإفراط في المثالية خصوصاً على الصعيد الطبقي. ونجد أن هذه الفكرة بدأت تظهر في الكتابات العربية، أي التحذير من رد الفعل السلبي لهذا الإفراط. ولا بد من ملاحظة أن التطور الديمقراطي الراهن على الصعيد العربي هو تطور اضطراري وليس اختيارياً، لأنه لا يقوم على قناعة لدى الأنظمة بأن الديمقراطية قيمة إنسانية أو خير للمجتمع، وإنما يرجع إلى فشل هذه الأنظمة في إنجاز مشاريعها، وبالتالي تعرضها لتحديد شرعيتها، الأمر الذي يدفعها إلى بعض التنازل في هذا المجال، وهو كتنازل اضطراري يمثل مشروعاً لا يزال ليناً.

وركز فاروق أبو عيسى في مداخلته على الحالة السودانية منوهاً بأن الحديث عنها سيساعد على إيضاح بعض الجوانب المهمة حول مستقبل الديمقراطية في الوطن العربي، على أساس أن قضية الديمقراطية في السودان تعتبر قضية جماهير بحق أكثر من أي قطر عربي آخر. وقال إن هذا يرجع إلى عوامل موضوعية إذ ظهرت المنظمات النقابية والمهنية والشبابية والنسائية في الوقت نفسه الذي قامت فيه الأحزاب، وشاركت جميعها في النضال الوطني. ولذلك فإن لهذه المنظمات في ضمير الشعب

السوداني القيمة نفسها التي للأحزاب. ولذلك لم تقتصر قضية الديمقراطية أبداً على الأحزاب التي تتسم في السودان بالتخلف عن منظمات المجتمع المدني الأخرى، وبخاصة الأحزاب التقليدية القائمة على الولاء الطائفي، في حين أن الانتماء للمنظمات المدنية قائم على أساس المصلحة والمنفعة، في إطار السعي إلى التقدم. وعلى رغم ذلك فالمفارقة أنه عندما انهارت الديمقراطية في السودان بانقضاض العسكريين عليها، ارتاح الناس أو على الأقل لم يهتموا بالدفاع عنها. فلماذا حدث هذا، وهل لمجرد أن شخصاً معيناً كان على رأس الحكومة كما قيل؟ أعتقد أن هذا تسطيح للأمور مهما كان الإسهام السلبي لهذا الشخص أو غيره. فالواقع أن النظام الديمقراطي كله فشل في تلبية احتياجات المواطنين الأساسية وفي حل مشكلة الحرب الأهلية في الجنوب، بسبب اعتماده على أحزاب ذات طابع غير ديمقراطي في داخلها. ومن هنا كانت سلبية الجماهير إزاء انقلاب ٣٠ حزيران/يونيو ١٩٨٩، بل ارتياحها تجاهه في البداية على أمل أن يوفر لها مقومات الحياة التي فشل في إيجادها النظام الديمقراطي. لكن يجب ملاحظة أنه لم يكن انقلاباً تقليدياً كالانقلابات السابقة، وإنما تم بتحريك ٣٠٠ شخص منهم ١٥٠ من ميليشيات الجبهة الإسلامية والبقية من الضباط المهنيين الذين دخلوا القوات المسلحة في الفترة التي تعامل خلالها الإخوان المسلمون مع نظام النميري. ولذلك كان معروفاً للعالمين بالأمور منذ اليوم الأول أن النظام الانقلابي مرتبط بالتيار الإسلامي، وأن الإعداد له بدأ منذ فترة طويلة بدليل أن قوائم الإبعاد من الجيش والخدمة المدنية كانت جاهزة وتضم الآلاف مما لا يمكن إعداده في يوم وليلة.

وطرح صلاح الدين حافظ ملاحظة حول مدى ملاءمة الانتخابات كآلية من آليات الممارسة الديمقراطية، داعياً الفكر العربي الحديث إلى إعادة النظر فيها من زاوية مدى ملاءمتها للنظام الاجتماعي الاقتصادي السياسي السائد في وطننا العربي. وقال إن هناك مجموعة كوابح أساسية تجعل عملية الانتخاب التي تجري في الوطن العربي الآن عملية شكلية وصورية ومظهرية، ولا تؤدي إلى نتيجة. ويمكن أن نطبق ذلك على ثلاثة أو أربعة من البلدان التي تعودت على إجراء الانتخابات، إذ نجد عدداً من الكوابح الأساسية التي تثير التساؤل حول كيفية إجراء الانتخابات في ظلها. فهناك مشكلة الأمية التي تصل نسبتها في بعض البلدان إلى ٩٠ بالمائة، الأمر الذي يسهل الخداع والتضليل والتزوير. والكابح الثاني هو تضخم أجهزة الدولة وهيمنتها على كل شيء يتعلق بالمواطن وبالمنظمة الجماهيرية التي يمكن أن ينضم إليها هذا المواطن. ويؤدي ذلك، وهو الكابح الثالث إلى ضعف المنظمات الجماهيرية والمجتمع المدني بما في ذلك البلدان صاحبة التقاليد المتقدمة نسبياً في الاستنارة الفكرية والسياسية. والكابح الرابع الذي نغفله أحياناً هو عامل الضغط الاقتصادي الاجتماعي الذي تمر به البلدان العربية بدرجات متفاوتة، لكنه يجعل المواطن غير قادر على المشاركة. وقد لا

تكون هناك دراسات قائمة على استقصاء علمي صحيح لمستوى المشاركة في الانتخابات العربية، لكنني أتصور أن النسبة لا تزيد على ١٠ ـ ١٢ بالمائة ممن لهم حق التصويت في أحسن الظروف. والكابح الخامس هو ما يصفه علماء الاجتماع بالمجتمع الأبوي، وبالتالي سيطرة القيم القبلية والطائفية والعنصرية على العملية الانتخابية. والكابح السادس أنه على رغم قدم عهد بعض البلدان العربية مثل مصر في التجربة الديمقراطية، فلم تتبلور حتى الآن لدينا أحزاب أو منظمات جماهيرية تعبّر عن واقع اقتصادي اجتماعي.

وأريد أن أتوقف هنا أمام تجربتين محددتين هما تجربة السودان وتجربة الأردن. فأنا متعاطف مع التجربة السودانية منذ فترة طويلة وأوافق على معظم ما قاله فاروق أبو عيسى فيما يتعلق بالانتخابات الأربعة التي تعتبر نسبياً انتخابات نزيهة. ومع ذلك إذا عدنا إلى انتخابات عام ١٩٨٥ مثلاً سنجد أنها انتخابات مخترقة تدخلت فيها قوى مالية وسياسية لتؤثر في الناخب بالأموال. وبالنسبة للتجربة الأردنية التي أقدر جيداً ظروفها الحرجة، فأنا أختلف مع أخي وحيد عبد المجيد في قوله بأنها كانت من أنزه الانتخابات العربية. حقاً كانت هناك درجة عالية من النزاهة فيها، لكنها ارتبطت ببنيان محدد من التوازن الجديد الذي أقامته السلطة وأحكمت قبضتها عليه بعد أن شعرت باختلال التوازن القديم القائم منذ عام ١٩٧٠. ويقوم هذا التوازن على وجود أربع مجموعات هي القوى القبلية والعشائرية، والقوى الإسلامية، والقوى الرسمية أو الحكومية، والتيار القومي والمجموعات اليسارية الصغيرة. وفي النهاية أعود فأتمنى على مفكرينا أن يعيدوا التفكير من جديد في مدى ملاءمة آلية الانتخاب لممارسة العملية الديمقراطية.

وعلق اسماعيل صبري عبد الله على هذه الملاحظة بأنه إذا عزلنا أية آلية عن سياقها ستفشل. فالانتخابات ليست كل شيء، لأنها تفترض وجود حياة حزبية جادة. وأضاف أن الفلاحين في مصر أقدر على ممارسة الديمقراطية من المهنيين على رغم الأمية، وما حدث في بعض النقابات المهنية المصرية مؤخراً يؤكد ذلك. وقال إن هاتين النقطتين جوهريتان لأن الفلاح المصري مسيّس جداً بعكس ما هو شائع عنه.

وتحدث بعد ذلك أسامة الغزالي حرب فقال: إذا اتفقنا على أن هناك توجهاً عاماً نحو النموذج الديمقراطي الليبرالي وعلى أن النماذج البديلة فشلت، فلا بد من التساؤل عما إذا كانت الإرهاصات التعددية التي نراها الآن في المنطقة العربية يمكن أن تتطور إلى تجارب أكثر نضجاً وفاعلية. وأحد المناهج التي يمكن أن نلجأ إليها للإجابة عن هذا السؤال هو أن ندرس التجربة الليبرالية القديمة لنرى إلى أي مدى يمكن تجاوز أسباب فشلها. وأعتقد أن هذا الموضوع لم يحظَ إلا بقدر محدود من الاهتمام. وأقول باختصار شديد قياساً على التجربة المصرية التي أعتقد أن فيها الكثير

من أوجه الشبه مع التجارب الأخرى، إن تلك التجربة تمت في ظل الاستعمار الذي كان وجوده حاكماً للتطور السياسي ومؤثراً في المسار الديمقراطي. ولذلك تزامنت عمليتا مواجهة هذا الاستعمار وبناء النظام الليبرالي، الأمر الذي أعاق التجربة. كما أن افتقاد البعد الاجتماعي أدى إلى تجاهل طموحات الطبقة الوسطى الصاعدة في الثلاثينيات والأربعينيات. وفي الوقت نفسه عجز النظام الليبرالي عن استيعاب الحركة السياسية التي قامت على أساس الدين. إضافة إلى ذلك فإن وجود نموذج خارجي للممارسة السياسية يؤثر في أية تجربة محلية. وواضح أن هذه النقطة تثير قلق الدجاني، وأنا معه في ذلك، بمعنى أن انتماءنا إلى العالم الثالث هو انتماء إلى عالم يختلف في مستوى تطوره عن مجتمعات أخرى أكثر تقدماً تطرح نماذج مختلفة قد لا تكون ملائمة لنا، ولكنها تؤثر فينا وبالتالي تدفع قوى كثيرة في الداخل لأن تقلدها.

ويمكن أيضاً الحديث عن ظروف الحرب والمواجهة مع العدو الخارجي، وهي ظروف غير مؤاتية للتطور الديمقراطي الطبيعي، وبالطبع من الممكن أن نتتبع معظم هذه العوامل الآن، ويمكن أن نصل إلى حقيقة قد تكون مفزعة بعض الشيء، وهي أن الكثير من هذه العوامل في الواقع لم يتطور بشكل إيجابي، وبالتالي فالمخاطر نفسها يمكن أن تكون قائمة.

النقطة الثانية هي أنه لدى فشل النظام الليبرالي وقيام النظم البديلة، وُجِدت قاعدة فكرية وسياسية ومزاج سياسي عام رافض للأحزاب السياسية في مصر مثلاً، ولا شك في أن هذا المزاج لا يزال مؤثراً حتى الآن.

والسؤال الآن: هل ستأخذ التجربة مداها؟ لا أريد أن أكون شديد التشاؤم، فقطعاً، إذا قارنا الوضع، الآن، بما كان عليه منذ عشر سنوات مضت، فهناك تقدم، مما يعني أن الأحزاب أصبحت أكثر «تجذراً» بشكل نسبي في الحياة السياسية، والمجتمع المدني نفسه له دور الآن. وأيضاً هناك تطورات خارجية مؤاتية في ما يحدث في أوروبا الشرقية، إضافة إلى أن ازدهار حركة حقوق الإنسان في العالم، يُعتبر من العوامل الإيجابية لتطوير التجربة. لكن المشكلة أن هذه الظواهر الإيجابية تقابلها ظواهر أخرى خطيرة، بمعنى أن هناك تفاقماً في المشاكل الاقتصادية وفي التفاوت الاجتماعي والطبقي، وهناك عجز متزايد للأنظمة الحاكمة عن القيام بالحد الأدنى من وظائفها، وهناك إهمال في توجيه التطور الديمقراطي بشكل عام.

أتصور أنه في هذه المرحلة، واجب النخب الحاكمة التعامل مع قضية الديمقراطية ليس باعتبارها مسألة مسلّماً بها، وإنما باعتبارها عملية تربية وتطوير عمدي، وإجراءات تتخذ بفرض تطوير النظام. وأيضاً إذا أردنا أن نلخص من زاوية أخرى الأزمة، نقول إننا نعاني، الآن، أزمة انعدام فعالية، بمعنى أن الديمقراطية في النهاية ليست هدفاً في ذاته. قد يكون التعدد الحزبي فضيلة بمعنى أنه يمكن المزيد من

قطاعات الشعب من التعبير عن آرائها. إلا أنه في النهاية، الهدف هو ترقية أداء النظام، والوفاء بحاجات الجماهير على الصعد كافة، وإذا فشل النظام السياسي القائم على التعدد الحزبي في أداء هذه الوظائف، فإن الجماهير تشعر بأنه لا جدوى منه. وهذا هو درس السودان. كما أن التعدد الحزبي يُفترض فيه أن يكون هو الأداة أو الحلبة للصراع السياسي ولحل التناقضات في المجتمع. وأنا أزعم أن الأحزاب لم تستطع حتى الآن أن تقوم بهذه الوظيفة، بمعنى أن التناقضات في المجتمع يتم حلها خارج الأحزاب وليس داخلها حتى هذه اللحظة. وبعبارة أخرى نحن نكاد نكون في سباق مع الزمن، فإما أن تأخذ التجربة فرصتها للنضوج، وإما، أن تؤدي المشاكل المتفاقمة إلى الإطاحة بكل شيء. وفي هذه الحالة يوجد احتمالان: إما عودة إلى الحكم العسكري في لحظة ما، وإما استيلاء قوة مدنية متعصبة؛ والقوة المرشحة لذلك هي العناصر المتطرفة دينياً باسم الإسلام السياسي. والخطر الأكبر يكون بالتقاء هذين العنصرين، أي تعميم التجربة السودانية. إذاً، نحن إزاء خطر حقيقي. فما هي الآليات التي نتصور أن تسهم في استبعاد هذا الخطر؟ أنا أعتقد أنه لا بد من تبلور القوى الاجتماعية التي ترتبط مصالحها المباشرة بالحفاظ على النظام الديمقراطي، وأتصور أنه لا بد من السعي إلى بلورة قوى رأسمالية وطنية منتجة تعي أهمية التطور الليبرالي للنظام السياسي باعتباره شرطاً أساسياً لازدهارها وتقدمها، وهناك بالتأكيد بدايات على هذا الطريق. والأمر الثاني المطلوب هو المزيد من الحيوية لمؤسسات المجتمع المدني. فكلما زادت قوة مؤسسات المجتمع المدني، اقتربنا أكثر من الديمقراطية. وأعتقد هنا أن درس أوروبا الشرقية بالغ الأهمية.

والأمر الثالث هنا هو تطور الأحزاب ودعم فاعليتها. والأمر الأخير في هذا المجال هو استيعاب البديل السياسي الإسلامي في العملية الديمقراطية، بحيث يصبح قوة من داخل النظام السياسي وليس من خارجه، وابتداء لا يمكن من وجهة نظر ليبرالية بحتة أن أنكر على البديل الإسلامي حقه في أن يشارك في السلطة، إنما مأساة البديل الإسلامي أو على الأقل الرموز الواضحة فيه حتى الآن هو أنها تتعامل مع الديمقراطية باعتبارها تكتيكاً لا استراتيجيا، وتنظر إلى نفسها على أنها خارج الشرعية وليس داخلها، وإذا قبلت بها، فبشكل مؤقت. والشرط الأساسي لاستيعاب القوى الإسلامية في العملية الديمقراطية هو أن تقبل بقواعدها، وأن تكون على استعداد لممارستها بالتكاليف وبالمكاسب التي يمكن أن تترتب عليها، بمعنى أن تعتبر نفسها قوة ضمن قوى أخرى متكافئة وليست لها أي أفضلية عليها. لكن يظل البرهان هو: هل تلتزم القوى الإسلامية بالقواعد الديمقراطية؟ هذه مسألة معقدة وتحتاج إلى مزيد من الشرح، وبخاصة أن هذه القوى غير موحدة، وإنما تنطوي على تيارات وأجنحة متعددة.

وركّز وحيد عبد المجيد بعد ذلك على العقبات التي تواجه التطور الديمقراطي

العربي، والتي حددها بأربع عقبات رئيسية: أولاها مشكلة غياب الديمقراطية في المجتمع، بدءاً بالوحدات الصغيرة من الأسرة والمدرسة حتى جماعة الأصدقاء والنادي، وصولاً إلى النقابة والجمعية والحزب السياسي؛ وقال إن هذه العقبة تمثل مشكلة على مستويين فهي عقبة، **أولاً**، أمام بناء الحركة الاجتماعية التي تبني الديمقراطية لأنك لا تستطيع في هذه الحالة أن تصل بالدعوة الديمقراطية إلى الناس. وهي عقبة على المستوى **الثاني** أمام استقرار الديمقراطية إذا أمكن الوصول إليها حيث تنشأ مشكلة عدم انسجام أنماط السلطة. وهذا من أهم العوامل التي تؤدي إلى عدم استقرار النظام الديمقراطي ومن ثم إلى الانقطاع فيه، والمشكلة هنا ليست مشكلة المجتمع المدني. وعندما أتكلم على هذا المجتمع أتفق مع الدجاني لأن فكرة المجتمع المدني في الغرب لا مجال لها لدينا. نحن في مجتمع، القيم الدينية فيه قيم جوهرية ولا يمكن بأي حال القفز فوقها أو تحييدها، كما هو حال المجتمع المدني الغربي. فنحن نتحدث عن المجتمع المدني بشكل تقريبي أو نأخذ بعض جوانبه على عكس الحال في النموذج التعددي وآلياته التي تتسم بأن لها طبيعة إنسانية عامة وقابلة للوجود في أي مجتمع. وبالتالي فعندما نتحدث عن قضية الديمقراطية في المجتمع نميزها من قضية المجتمع المدني. والعقبة الثانية تتعلق بقضية القوى السياسية والاجتماعية ومواقفها من المسألة الديمقراطية، وهنا ندخل في الموضوع الشائك المتعلق بالتيار الإسلامي، والذي يتخذ عادة، مساحة متميزة في الحديث عنه عندما تطرح قضية القوى السياسية والاجتماعية؛ وأعتقد أن هذه القضية تحتاج منا إلى تفكير أكثر هدوءاً، يعني أجدني مختلفاً كثيراً مع ما طرحه فاروق أبو عيسى، وما طرح بأشكال مختلفة حول هذا الموضوع. فالتيار الإسلامي ليس وحده الذي يتخذ موقفاً بعيداً عن النموذج الديمقراطي الذي نتحدث عنه. فما زالت قطاعات واسعة من بعض القوى السياسية الأخرى تتخذ موقفاً لا يختلف من حيث المضمون، لكن الذي يحدث أننا نركز أكثر على التيار الإسلامي لأنه ربما هو الأكثر نفوذاً على الساحة السياسية العربية الآن. وتأتي هنا قضية التكتيك والاستراتيجيا التي أشار إليها أسامة، فالقوى التي أتحدث عنها، أيضاً، تطرح المشروع الديمقراطي تكتيكياً، وليس هناك ما يؤكد أنها تحمل هذا المشروع استراتيجياً. . والقضية هنا: هل يمكن التأثير في أسلوب اقتراب التيار الإسلامي من المسألة الديمقراطية أم لا؟ أسامة تحدث في هذا الموضوع، واتفق معه على أنه من الضروري أن تكون هناك محاولات جدية مع التيار الإسلامي ومع غيره من التيارات الأخرى، خصوصاً أن داخل هذا التيار مجموعات ربما محدودة التأثير، لكنها قادرة على أن تمثل حلقة وصل أو نوعاً من الجسر بين القطاع السائد داخل هذا التيار وبين القوى الديمقراطية. لكن المسألة الجوهرية هنا أنه أياً كان موقف أي تيار سياسي من المسألة الديمقراطية لا يمكن استبعاده، ولا بد من أن يكون هناك حوار.

وتدخل اسماعيل صبري عبد الله قائلاً: دلني على كلمة واحدة، صدرت عن

مسؤول في الاتجاه الإسلامي يقول أنا مستعد لأن أتعاون مع الأحزاب الأخرى.

فقال وحيد عبد المجيد إنهم يتعاونون عملياً مع الأحزاب الأخرى.

وتم الاتفاق على أن القبول بالحوار مع التيار الإسلامي لا يعني التوقف عن نقد مواقفه. وأضاف اسماعيل صبري عبد الله أن أقصى ما يطمح إليه أي مشروع مجتمعي هو أن يجمع القوى المتقاربة في مواقفها، وبالتالي لا بد من إعطاء الأولوية للقوى التي تتفق معنا حقاً في القضية الديمقراطية والتي تجمعها معنا أيضاً أهداف أخرى منها النسبة إلى الاشتراكية، وقال إن الاتفاق الحقيقي هو ما نصل إليه بعد تحديد مناطق الخلاف.

وتابع وحيد عبد المجيد حديثه عن العقبة المتعلقة بالقوى السياسية والاجتماعية. وقال: إن الوضع ـ على صعيد القوى الاجتماعية ـ أكثر تعقيداً، إذ لا توجد قوة اجتماعية حقيقية يمكن القول إنها تستطيع أن تحمل الدعوة الديمقراطية؛ ولن ندخل، هنا بالطبع، في تعقيدات الخريطة الاجتماعية العربية، لكن حتى القوى البرجوازية نفسها لا تستطيع أيضاً أن تحمل هذه الدعوة إلا بعد فترة طويلة تقف فيها موقف العداء من التطور الديمقراطي الحقيقي، وهي الفترة التي تحتاج إليها لتحقيق قدر من التراكم الرأسمالي. وهذا ينقلنا إلى العقبة الثالثة المتعلقة بالمتطلبات الاقتصادية للتطور الديمقراطي؛ وأنا، في الحقيقة، لا أعتبرها عقبة جوهرية بالمقارنة مع العقبتين السابقتين، فهناك إمكانية للتطور الديمقراطي، قبل أن تتحقق هذه المتطلبات، كما أن هناك إمكانية لأن يساهم التطور الديمقراطي نفسه في تحقيق هذه المتطلبات. وهذا يدعونا إلى التفكير في ضرورة ألاّ يتضمن خطابنا الديمقراطي الكثير من الوعود للناس، وألا ينطوي على الإيحاء بحلول سحرية لمشكلاتهم الاقتصادية والاجتماعية، لأنه إذا كان بإمكان النظام الديمقراطي أن يساهم في تحقيق تنمية اقتصادية حقيقية، فإن هذا سيستغرق الكثير من الوقت، وهذا ما يدعونا إلى التفكير، أيضاً، في مسألة ربط التطور الديمقراطي بقضية العدالة الاجتماعية في هذه المرحلة، وما إذا كان من المناسب أن نصرَّ على هذا، على رغم إدراكنا بأن تحقيق هذه العدالة، الآن، لا يعني عملياً أكثر مما أشار إليه أحد الزملاء، على أنه توزيع للفقر في المجتمع. فالفكرة التي أطرحها هنا هي: ما إذا كان من الممكن أن نفك ارتباط التطور الديمقراطي مرحلياً بقضية العدالة الاجتماعية إلى أن نتمكن من تطوير أنظمتنا الاقتصادية بما يحقق إنتاجاً حقيقياً وتراكماً يتيح الحديث عن العدالة الاجتماعية بشكل جدي؟ والعقبة الرابعة تتعلق بأنظمة الحكم العربية القائمة، الآن، ذات الطابع السلطوي والتي تحدث الكثيرون عنها، وهذا يثير السؤال المهم حول كيفية التعامل معها. وأعتقد أن التطور الديمقراطي الحقيقي في الوطن العربي يقتضي تفكيك النظام السلطوي السائد في الوطن العربي بأشكاله المختلفة.

وعلق الطاهر لبيب على قضية دور التيار الإسلامي، فقال إن من المهم أن يكون واضحاً هنا أن القول بلاديمقراطية الحركات الدينية السياسية ـ كما هي سائدة عربياً في المرحلة الراهنة ـ ليس تحاملاً ولا موقفاً ايديولوجياً. فرفضها للعمل الديمقراطي ـ كما هو مطروح من قبل القوى الديمقراطية العربية ـ هو رفض علني ووارد بشكل صريح في بعض أدبيات الحركات الإسلامية. صحيح أن هناك تفرعات اجتهادية واختلافات في الآليات السياسية، ولكن المرونة أو ما قد يبدو تنازلاً سرعان ما يستدعي أطرافاً تستنكره أو تعدله بحسب محل هندسي عقائدي ثابت. والمجتمع المدني التونسي، مثلاً، عرف توجهات دينية إصلاحية مستنيرة خلال قرن من الزمن على الأقل، وهو يحمل مراهنة ضمنية على أن يتواصل فيه الاجتهاد في هذا الاتجاه. وقد عبّر فهمي هويدي في نقده الذاتي للحركة الإسلامية عن عدم وضوح الرؤية فيها تجاه معنى الديمقراطية، ورأى أن الحركة الإسلامية «لا تمارس الديمقراطية في داخل بيئتها، ولا تقف بالقدر الكافي من الحماسة في صف القوى المؤيدة للديمقراطية»؛ فهناك إذاً، اعتراف من الإسلاميين أنفسهم بما في ذلك الحركات الإسلامية بقابلية الرفض للديمقراطية. على أنه لكي تكتمل الصورة في علاقتها بما قلناه سابقاً عن الديمقراطية السياسية والاجتماعية بشكل عام، لا بد من الإشارة إلى أن ما قيل عن صعوبات مساهمة الإسلاميين إجمالاً في العمل الديمقراطي التعددي لا يقلّل من دور الإسلام النضالي عربياً ودولياً، ماضياً وحاضراً، كما لا يقلل من مسؤولية أطراف أخرى قد ترفع شعار الديمقراطية في وجه الإسلاميين وكأنهم خطرها الوحيد، وذلك لتثبيت مواقعها ولتبرير تضييقاتها وشد خناقها على الحريات.

وتحدث بعد ذلك محمد عمارة الذي شارك في الجلسة الثانية فقط، وقال إن ورقة وحيد عبد المجيد والكثير من المداخلات تحتاج إلى مناقشة مستفيضة، لكن الوقت لا يتسع إلا لبعض الإشارات حول بعض القضايا. وفي البداية أقول إن المهمة الأولى لأي ندوة أو لأي لقاء بين نخبة مفكرة ومثقفة أن يحصل فيه لون من الفهم المشترك، وأن يفهم كل طرف ما لدى الطرف الآخر، لأن هذه هي الخطوة الأولى نحو اكتشاف مساحة اللقاء والأرض المشتركة وتحديد حجم نقاط الاتفاق. وأود أن أشير إلى ما قاله أسامة الغزالي حرب من أن نموذج الديمقراطية الليبرالية فشل وإن عوامل فشله لا تزال قائمة. فأين الخلل؟ هل هو في الأمة طوال هذه الحقبة التي طبقت فيها هذه التجربة؟ ووحيد عبد المجيد أشار إلى أن الديمقراطية غير موجودة في حياتنا لا في الأسرة ولا في النادي ولا في المدرسة. فهل الخلل في كيان الأمة وفي قيمها وممارساتها؟ أم أن هناك علامة استفهام على هذا النموذج الذي أقول إنه فشل عندما طبق في عصره الذهبي ولا تزال عوامل فشله قائمة أيضاً الآن. والطاهر لبيب قال:

إننا لم نجد قوى اجتماعية تحمل التنوير وتدافع عنه. هل العيب والخلل في القوى الاجتماعية لهذه الأمة، أم من الجائز أن هذا التنوير بتعريفه الذي جاء به من الغرب، وهو أنه لا سلطان على العقل؛ إلا أن العقل غير كافٍ، لأن هناك شيئاً آخر مع العقل وهو النقل والوحي والإيمان؛ وبالتالي فهل نحن في حاجة لأن نعدل في مضمون هذا التنوير؟ لقد سمعت حديثاً عن العقلانية والتعددية والحريات الفردية؛ فهل إذا فشل النموذج المدني الذي يقوم على هذه المفاهيم التي وردت من الغرب نقول: الخلل في الأمة، أم نبحث في مضمونها وما إذا كانت مناسبة لنا؟ وهل الحريات الفردية بمعناها الغربي هي التي نحتاج إليها هنا، أم أن هذه الأمة بفلسفتها وبنمطها في الحياة، بعقائدها، رافضة مضمون الحريات الفردية كما تواضع عليه الغرب؟ فسؤالي إذاً هو: هل الخلل في الأمة أم أنه في الاستعارة التي لم تراعِ الفواصل والتمايزات الموجودة بين الثقافات والحضارات؟ ولذلك فعلى رغم أنني مع الورقة في وصف الواقع، إلا أنني أختلف مع الفكرة التي طرحتها وهي أن الاستبداد وراءكم، والديمقراطية الليبرالية أمامكم، ولا مفر من أخذ هذا النموذج كما هو. فأنا أتحفظ على هذا الطرح الذي يضعنا في هذا المأزق، فالورقة عرضت بذكاء شديد معادلة مستحيلة الحل، وهي أنه من دون التيار الإسلامي لا يمكن أن تكون الجبهة شعبية، ومع التيار الإسلامي لا يمكن أن تكون ديمقراطية. أليس هناك احتمال وارد ومطلوب أن نسأل هذا التيار عن تصوره للديمقراطية؟ وهل للإسلام أو لممارسات التيارات الإسلامية المختلفة في العالم الإسلامي معْلَم جديد يمكن أن يضاف إلى معالم الديمقراطية الليبرالية كما عرفناها في الغرب؟ فكرة الشورى مثلاً، بمعنى أن أمر الناس يكون شورى، وأن رئيس الدولة لا يبرم أمراً إلا بمشورة الأمة، فإذا كان هناك تصور لدى الإسلام، وتراث وفكر لدى الإسلاميين، حول هذا الموضوع، ألا يكون إضافة إلى البحث في هذه القضية، وأن نسأل الناس عن شكل ومضمون المشاركة، وهل توجد ضوابط على مبدأ أن الأمة مصدر السلطات بحيث لا تتعدى الحلال والحرام؟ هذا جديد بالنسبة للتجربة الليبرالية التي يستطيع البرلمان فيها أن يحلّل الحرام ويحرّم الحلال، ويجعل الشذوذ الجنسي مشروعاً إلى آخر كل هذه الأمور. لقد قبلنا يوماً أن نحترم الديمقراطية الشعبية أو الديمقراطية الاشتراكية أو الموجهة. قبلنا أن نحترم النموذج الذي أتت به الناصرية ووضع ضوابط على الديمقراطية السياسية. أليس مطروحاً ومطلوباً ومقبولاً أن نحترم وجهة نظر تقول إن للشورى الإسلامية وللديمقراطية الإسلامية ضوابط ومضامين لا أقول تتناقض مع الديمقراطية الليبرالية، وإنما تتميز بأنها تضيف أشياء، وتجعل هذه البذرة صالحة لأن تنبت في هذه الأرض وأن يكون لها مستقبل. إذاً، علينا أن نفكر متخلصين من أسر النماذج الجاهزة للسعي إلى آليات محلية وقومية ووطنية تتعلق بنا وبظروفنا وتحقق الهدف نفسه، وهو أن

يشارك الناس في صنع القرار وفي تشكيل الحياة على أرضهم. فمأساتنا في كل تياراتنا الفكرية في الإسراف في التقليد، والفقر في الإبداع... كثير من التيارات الإسلامية يقف على أبواب المقابر تستفتيه الموتى في شؤون الأحياء، وكثير من تياراتنا وفرقنا العلمانية يقف على أبواب الآخر يستفتي في شؤوننا؛ وفقرنا في الإبداع هو الذي يجعلنا نأخذ المعلبات الجاهزة سواء من كتبنا القديمة أو من كتب الآخرين.

ناقشت هذه الندوة على مدى أكثر من ست ساعات القضية التي يتزايد الاتفاق على اعتبارها أهم القضايا العربية في هذه المرحلة، وهي قضية مستقبل الديمقراطية. ولعل الإسهام الرئيسي لمناقشات الندوة أنها كشفت مدى التباين في الاجتهادات حول هذه القضية، وهو تباين هائل على رغم اتفاق جميع المشاركين على ضرورة تدعيم التطور الديمقراطي المحدود الذي بدأ يتحقق في عدد من البلدان العربية. ويتمحور الخلاف كما أظهرته الندوة حول مسألة النموذج الديمقراطي المرغوب فيه والمناسب لهذا التطور من ناحية، وحول تقويم مواقف وأدوار بعض القوى السياسية والاجتماعية فيه من ناحية أخرى.

فعلى مستوى النموذج، تباينت الاجتهادات ابتداءً بالقبول الكامل تقريباً بالنموذج التعددي الغربي من حيث آلياته التي اعتبرها أنصاره ذات طابع إنساني عام يتجاوز الارتباط بحضارة أو ثقافة بعينها، وانتهاءً بالرفض الكامل تقريباً لهذا النموذج لعدم ملاءمته للبيئة العربية المتميزة، سواء من حيث خصائصها الاجتماعية أو نظمها القيمية والعقيدية، ومروراً بالسعي إلى إدخال تعديلات متفاوتة عليه. وعلى مستوى تقييم القوى السياسية والاجتماعية، تركز الخلاف حول موقف التيار الإسلامي بالذات من قضية الديمقراطية وكيفية التعامل مع هذا الموقف من ناحية، وحول دور البرجوازية العربية في التطور الديمقراطي من ناحية أخرى. ولذلك تكمن الأهمية الخاصة لهذه الندوة في ما أوضحته من عدم صحة الانطباع الذي شاع طويلاً بأن قضية الديمقراطية هي أكثر القضايا التي يتوافر حولها اتفاق عام على الأقل بين المثقفين العرب بمدارسهم المختلفة. ولم يقتصر إسهامها على تبديل هذا الانطباع وإيضاح المساحة الواسعة للخلاف حول هذه القضية، وإنما شمل إبراز وتحديد أهم جوانب الخلاف وطرح أفكاراً تستهدف تقليص مساحته والسعي إلى بناء نوع من الاتفاق العام الذي يتجاوز الإقرار بأهمية قضية الديمقراطية.

ولذلك يمكن القول إن هذه الندوة أرست الأساس الذي ينبغي البناء عليه من خلال تواصل الحوار حول مستقبل الديمقراطية في الوطن العربي.

الفصل الثالث عشر

مستقبل الديمقراطية في الوطن العربي(*)

اسماعيل صبري عبد الله(**)

مقدمة

ما أحوجنا نحن العرب إلى البحث الموضوعي والمناقشة الهادئة واستطلاع المستقبل بأكثر مما نعطي من وقت لدراسة الماضي. وفي الوقت نفسه، ما أصعب أن يظل الإنسان رابط الجأش، ويضبط نفسه وحوله من يسقطون أرضاً تحت الرصاص، وآخرون في السجن وآخرون مشردون. ولكن لا يجوز أن تكون العواطف والمشاعر بديلاً من العقل والتفكير الهادئ والمنهج العلمي، لأن هذه الأمور ضرورية لكي نسير على هدى، وأن نحدد أهدافنا، وأن نتعامل مع بعضنا البعض، وهذا التعامل هو جوهر الديمقراطية في النهاية.

في الوطن العربي حديث كثير عن الديمقراطية، وللذمة وللتاريخ، نقول إن هذا الحديث لم يبدأ في الدوائر الحكومية، ولكنه بدأ بين مثقفين معنيين بقضية الديمقراطية في الوطن العربي، وربما كانت أول مواجهة علمية وسياسية لقضية الديمقراطية، هي ندوة نظمها مركز دراسات الوحدة العربية وانعقدت في قبرص، وكان لي شرف أن أتقدم بورقة فيها، ولكن دهشت بعد ذلك عام ١٩٨٧، حين دعيت لحضور لجنة تبحث نتائج عملية استبيان، قامت بها جمعية دراسة لحساب اليونسكو؛ استبيان عن

(*) نشر في: المستقبل العربي، السنة ١٣، العدد ١٣٧ (تموز/يوليو ١٩٩٠)، ص ٤ - ١٤، وهو في الأصل محاضرة ألقيت بدعوة مشتركة من النادي العربي في بريطانيا ومركز دراسات الوحدة العربية، في لندن في أوائل أيار/مايو ١٩٩٠.

(**) مفكر واقتصادي عربي من مصر.

أبرز المشاكل التي تواجه البشرية في أوائل القرن الحادي والعشرين، وقد تم استبيان آراء حوالى ألفين من المثقفين ورجال السياسة وغيرهم، ثم وزعت الإجابة إقليمياً، وانفرد المسؤولون العرب الذين سئلوا (لا أعني الحكام) في استبيان اليونسكو هذا بأنهم جعلوا القضية رقم واحد في نظرهم هي الديمقراطية. أذكر هذا، لأن هذا شعور سليم ناتج من واقع مرير، ومن معايشة لأساليب غير ديمقراطية، لكي لا نسهل عملية خطف الديمقراطية لخدمة خط سياسي معين، أو نظام معين. أقول إن هذا الشعور كان موجوداً، كما أنني من المواظبين على حضور عدد كبير من الندوات العربية، ولا أذكر ندوة منها انتهت دون أن تثار فيها قضية الديمقراطية أياً كان موضوع الندوة. هذا موقف أصيل نابع أيضاً من ضرورات موضوعية، ثم أثار اهتمامنا كما أثار اهتمام غيرنا ما حدث عندما سقطت الصواعق من شرق أوروبا ومن الاتحاد السوفياتي وفي قلبها قضية الديمقراطية. ولكنني أود أن أؤكد أننا كنا بدأنا قبلها، ولم ننتظر الإشارة من أوروبا الشرقية لكي نهتم بقضية الديمقراطية. ما أريد قوله هو أنه لا يوجد على أرض السياسة العربية من يستطيع أن يجاهر بعدائه للديمقراطية، وإنما تتعرض الديمقراطية لعمليات مسخ وتشويه، ويحاول البعض أن يستخدمها بقيود معينة، لا نريد أن ندخل فيها تفصيلاً.

انطلاقاً من هذه المسلمة التي واجهت في بحثي الذي أتشرف بعرضه عليكم اليوم، وأنا أعرف المستوى الثقافي لهذا الجمع، وأعرف الخلفية السياسية للموجودين، وأعرف مدى اهتماماتهم الثقافية، كان عليّ أن أقدم الجاد والجديد. فسألت نفسي ماذا أقول لقوم يعيشون حالياً في بلاد الإنكليز، واعذروني في هذه الكلمة، فهي من رصيد الحركة الوطنية في الأربعينيات. ماذا أقول لهم، فيكون جديراً بتبرير أو تسويغ قدومي من القاهرة إلى هذا المكان لكي أتكلم. وحددت إطار حديثي، آخذاً في الذهن هذا الاعتبار وهذا الجمهور الممتاز الذي أخاطبه الليلة، لذلك ركزت كلامي ـ كما ترون ـ على محتوى الديمقراطية وعلى المشاكل التي تعترض قيامها في بلادنا، لاعتقادي بأنه من واجبات من أدرك أن يُعلم من لم يدرك إزاء هذه القضية.

أولاً: آراء واتجاهات حول الديمقراطية

يسود إحساس عند الكلام على الديمقراطية في بلادنا، بأن ثمة أموراً كثيرة يختلط بعضها ببعض. وكان لي شرف إدارة ندوة محدودة العدد، في موضوع مستقبل الديمقراطية نفسه في الوطن العربي، يمكن أن أكون قد تأثرتُ في كتابتي بالكتابات التي قدمت فيها.

١ ـ هناك اتجاه مغالٍ في تقديس الديمقراطية؛ ليس في حبها، وإنما في تقديسها، من حيث ما يرتبه من نتائج على وجود الديمقراطية، الإحساس بأن

الديمقراطية إذا جاءت، ولا ندري بالدقة من أين تأتي، تحلّ كل شيء. . ، وأن احتمال تجربة ديمقراطية تقود إلى كارثة مرفوض عند هؤلاء المثقفين، على رغم أن الأمثلة وقعت وحتى تاريخ قريب في بعض أجزاء الوطن العربي من تحقيق الديمقراطية، بمعنى احترام حقوق الإنسان وتعدد الأحزاب والانتخابات وكل شيء، وبعد أربع سنين من هذا الأمر جاء العسكريون مرة أخرى إلى الحكم. فالتصور أن الديمقراطية تحل كل شيء وبذاتها يذكرني بكثير من الأمور التي رفعناها إلى المستوى نفسه من التقديس، وقلنا إنها تحل بذاتها كافة المشاكل كرفعنا عبارة الوحدة العربية، وشعار الاشتراكية، يحدونا نوع من التسليم أن تحقُّق أمر معين يحلُّ باقي الأمور. هذا بالطبع منطق حماسي لكنه بالطبع منطق غير عقلاني، لأن أي شيء يحدث في مجتمع ما، لا بد له من مقدمات، ولا بد من أن تظهر معه تأثيرات، ولا بد من أن يواجه مقاومات. فإذا لم نضع مطلبنا التاريخي، في إطاره المحدد الملموس، فسنكون كمن يجري وراء أوهام لن يلحق بها أبداً.

٢ ـ هناك اتجاه آخر لمسته في المناقشات يشوبه نوع من التحفظ إزاء «حدود الديمقراطية» أو «مراحل الديمقراطية». وما يدور أو ما يجيش في نفوس هؤلاء الزملاء، أمور مختلفة لكثرة تناقضها، فبعضهم يخشى مبدأ صوت واحد لكل إنسان، لأسباب معروفة، بالقطع، لكم: نسبة الأمية، المناطق المتخلفة، الارتباطات القبلية إلى آخره. النقطة الثانية في هذا الاتجاه، أي في تحديد الديمقراطية، اتجاه أكثر حداثة وله جديته بلا شك، ولكن له محدوديته، وهو طرح أن قضية التنمية معركة لا تقل عن أي معركة تحررية قامت بها شعوبنا في الماضي وأنها تحتاج إلى دولة قوية. وهنا تثار المشكلة: بماذا تصير الدولة قوية، أبأجهزة الأمن أم بالتأييد الشعبي المنظم؟ إنها قضية أطرحها أمامكم في إطار أناس اجتمعوا وكلهم يدعون إلى الديمقراطية، وحين حاولنا أن نقترب من الشكل المحسوس والملموس وجدنا هذه المفارقات.

٣ ـ هناك اتجاه برز لدينا في مصر، سلسلة من القياس بالمعنى المنطقي الذي يختزل المشكلة، فالديمقراطية أساسية لحل كل مشاكلنا، وتلك مقدمة أولى، والمقدمة الثانية شكل الديمقراطية المعروف هو النموذج الغربي، وكل المحاولات التي حاولت الاجتهاد للتغيير فيه انتكست بالديمقراطية، وفي كل حال حين يصبح الشيء عالمياً، فإن انتسابه التاريخي إلى منطقة معينة يفقد أهميته، فنحن نريد الديمقراطية الغربية كما هي بتنظيماتها، يضاف إلى ذلك أن بعض أفراد هذا الاتجاه يرون أن نشأة الديمقراطية وتطورها تاريخياً في الغرب ارتبطا بنشأة القوى الرأسمالية وتطورها في هذا الميدان. ويذهب بعض أنصار هذا التفكير إلى حد القول بأننا إذا كنا نريد ديمقراطية، فعلينا دعم الرأسمالية العربية وتطويرها، لأن الرأسمالية الغربية كانت القوى الوحيدة التي تحملت تاريخياً قضية الديمقراطية والتي يمكن أن تتحملها عندنا.

أنا لا أشوّه رأي أحد، ولا أدين مسبقاً، ولكني عرضت هذه الآراء بدايةً، لكي نتلمس معاً مدى صعوبة الإشكالية، وأنه ليس هناك صفات سياسية واجتماعية أو كتاب يمكن أن نفتحه ونسير معه خطوة. . . بخطوة ـ كما يقال بالإنكليزية ـ فتتحقق الديمقراطية.

ثانياً: حقائق تاريخية حول نشوء الديمقراطية وتطورها

عند هذا الحد أدعوكم لتتذكروا معي بعض الحقائق المتعلقة بالديمقراطية.

ـ **الحقيقة الأولى**، هي أن الديمقراطية ظاهرة حديثة جداً في تاريخ البشرية الطويل، لم تكتمل بالشكل الذي نراه في الغرب إلا في النصف الثاني من القرن العشرين، مع أن المسعى الديمقراطي بدأ قبل ذلك بـ ٤٠٠ سنة. هذه ظاهرة حديثة، وأهمية هذه الفكرة، أنه من العبث أن نستمد أصولاً تاريخية لتصور ديمقراطي. أوروبا قامت بهذه التمثيلية ابتداءً بالقرن السادس عشر حين ابتعدت عن ايديولوجيات العصور الوسطى، وانتسبت مباشرة إلى ما سموه الديمقراطية الاثينية، فكان هذا النسق المرجعي الذي استند إليه المفكرون في دعوتهم من أجل الديمقراطية، ونحن نعرف جميعاً أن ديمقراطية أثينا كانت أوليغاركية في الواقع، لأن الذين كانوا يحكمون ويجتمعون في «الاغورا» كانوا المواطنين الأحرار، وتعريف المواطن الحر هو من يملك أرضاً وعبيداً، وبالتالي يضاف إلى ذلك أن ثقافة هؤلاء القوم كانت تحتقر العمل اليدوي، فالمواطن الاثيني الحر كان يقضي وقته في تأمل أوضاع الكون، وفي المناقشات الفلسفية التي خلّفت لنا حوارات ممتازة تركها لنا أفلاطون، والتي بانت مثلاً في مدرسة المشائين. ولكن المعنى الآخر، أن هذا المجتمع في حياته الإنتاجية، كان يعتمد على مواطنين غير أحرار، وبالتالي كان عددهم أكثر بكثير من المواطنين الأحرار.

ـ **الحقيقة الثانية**، إن وضع الديمقراطية الغربية اليوم، وصل إلى ما وصل إليه نتيجة عملية تاريخية. هذه العملية التاريخية بدأت بثورة ثقافية، بالكتابة عن الديمقراطية. الكتابة في اتجاهين، الحديث عن ديمقراطية أثينا، وبالكتابات الكثيرة التي أطلق عليها اسم «يوتوبيا». ولم يكن في ذلك تناقض بين الاثنين؛ بيكون الذي خلّف لنا منهج البحث العلمي المبني على الملاحظة والاستقراء، كتب هو نفسه كتاباً جميلاً اسمه *New Altantis* هو «يوتوبيا» عن قارة غارقة، ويصف أحوال الناس فيها، بما يمكن أن يتأمله إنسان يفكر في الحرية في أوائل القرن السابع عشر. في هذا الوضع كانت الرأسمالية المتمثلة أساساً في ذلك الوقت في كبار التجار، وكانت تريد نظاماً للحكم لا يعطل أعمالها وبدأت مسعاها بأنها اشترت أحياناً في مدن معينة حقوق الإقطاع بمبلغ من المال مقابل إدارة المدينة لنفسها. فكل مدينة تسمى «Free Town» أو «Frei borg» بالالمانية، أو «Ville franche» بالفرنسية وظهرت تاريخياً

بهذا المستوى. وفي إيطاليا إذ لا توجد دولة إيطالية موحدة، أمكن لبعض هذه البلديات أن تعلن نفسها جمهوريات مستقلة لعبت دوراً اقتصادياً وثقافياً متقدماً جداً، نذكر منها ـ على سبيل المثال ـ البندقية.

ـ **الحقيقة الثالثة**، هي أنه في ظل الملكيات المطلقة التي وجدت في بلد مثل فرنسا، تحالفت الفئة الرأسمالية والمثقفون معها، أو حاولوا هذا في البدء، تحالفوا مع سلطة الملك في مواجهة تجاوزات الإقطاعيين، وحينها بدأت الملكيات المطلقة تؤدي بعض الخدمات التي تقدمها الدولة الحديثة. ففي ظل الإقطاع، كانت المشكلة كلها من يدافع عن الإقطاعية، وبعد ذلك لا شيء آخر. احتاجت الدولة إلى كوادر علمية، أبناء الارستقراطية كانوا موجهين أصلاً ليبنوا حياتهم إما في الجيش أو في الكنيسة، وليس لهم أي اتصال بعمل آخر. أما أولاد الرأسمالية فتعلموا وابتدعوا علوماً جديدة جداً مثل علم المحاسبة. فالشاهد أن أعمال الدولة في مرحلة التطور هذه كانت تحتاج إلى نوع معينٌ من الكوادر لم تجدها، ولم تكن ترغب في أن تجدها بين الارستقراطيين، فأخذتها من بين أبناء البرجوازية. وكان تتويج هذا كله وصول هذه الفئات إلى الإطاحة بالملكية، وكانت الإطاحة مادياً؛ الإطاحة بالرأس أولاً ثم بالجسد. والفئات التي أصبحت تسيطر على السلطة بالفعل هي الفئات الرأسمالية؛ حين تولت الرأسمالية الحكم، حددت مفهومها عن الديمقراطية. فالديمقراطية في نظرها كانت صورة موسعة لحكم من يملكون. في كل بلاد أوروبا الغربية، الصورة الأولى للانتخابات كانت تشترط في الناخب أن يكون يملك شيئاً، أو التعبير غير المباشر عن الملكية هو أن يدفع ضريبة. وحتى الآن المواطن الأمريكي يصف نفسه بأنه دافع ضريبة (Tax Payer) من دون استخدام تعبير المواطن (Citizen). وكل تطور جرى على الأرض التي نحن عليها هو تطور ديمقراطي بدأ من قاعدة واحدة، وهي مشروعيته «لا ضرائب بدون تمثيل» (No Taxation without Representation)، ذلك أن الملك كان في البدء يحتاج إلى أموال من الناس، كانوا يسمونها (Contributions)، يعني إسهامات ومساعدات، ثم انتظمت فأصبحت ضرائب، وأنه لا يستطيع أن يفرض ضريبة على أناس لم يستشرهم في هذا وهم الملاّك بكافة أصنافهم. وامتد هذا بالضرورة، على أن ممثلي دافعي الضرائب، يبحثون في اتجاه كيف يصرف الملك حصيلة الضريبة، فبدأت الرقابة على الصرف أيضاً، ففيه رقابة على الفرض ورقابة على الإنفاق. ومن مجموع هذه الأمور نشأ النظام البرلماني البريطاني. فرنسا في الثورة الكبرى بكل أحداثها الدرامية، في لحظة معينة، أقرت حق الاقتراع العام؛ إن حق التصويت في الانتخابات حق مكفول لكل مواطن ولو كان لا يملك شيئاً، ولكن سرعان ما ارتدّت عن هذا الأمر، وكما هو معروف تحالفت الفئات ذات الاهتمام بالسلطة مع نابوليون لتصفية كل المكاسب الشعبية التي كانت مرتبطة بالثورة. الثورة ذهبت إلى أبعد مما كان يراد منها، فحدث أنها انقبضت ثانية، والذين صوتوا على

إعدام لويس السادس عشر، هم أو اخوتهم الصغار أو أولادهم، من باركوا عودة البوربون إلى العرش في سنة ١٨١٥، واشترطوا على لويس الثامن عشر شرطاً واحداً هو عدم المساس بالقانون المدني الذي وُضع في عهد نابوليون. لماذا القانون المدني؟ لأنه القانون الذي يحمي الملكية الفردية، ويحكم المعاملات التي تتم حولها. فغيَّر العائدون إلى السلطة كل شيء مما أحدثته الثورة، إلا قوانين نابوليون، وبالذات القانون المدني. في مستوى المسؤولية الانتخابية، فرنسا لم تعد لإقرار مبدأ الاقتراع العام إلا بعد مائة سنة من إقراره في المرة الأولى من خلال الثورة الفرنسية. هذه السنوات المائة شهدت في فرنسا ثلاث ثورات في الأعوام ١٨٣٠ و١٨٤٨ و١٨٧١. أكثر من هذا، لم يكتمل الاقتراع العام في فرنسا، بالنسبة إلى نصف المجتمع، أي بالنسبة إلى المرأة، إلا في نهاية الحرب العالمية الثانية، أي في سنة ١٩٤٥، وأنتم تعرفون أن نقطة حق الاقتراع للمرأة ما زالت محل نزاع في سويسرا، وترك أمر حلها لسلطة الكانتون، فهناك كانتونات تسمح للمرأة بأن تنتخب وترشح، وكانتونات أخرى كان أحدها يجري فيه مؤخراً استفتاء دستوري للموافقة على إعطاء المرأة حق التصويت، ولم ينجح هذا الطلب فاستمر أهل الكانتون في التصويت رجالاً فقط. أنا لا أطيل في هذا عن عبث، ولكن لأعطي تصوراً كيف ناضل المجتمع ودفع تضحيات وبلور نظاماً. وليس صحيحاً إطلاقاً، القول بأن الرأسمالية لا تزدهر إلا في الديمقراطية، هذا خطأ شنيع. الرأسمالية، ميزتها أنها تستطيع أن تزدهر في ظل الديمقراطية. لكن ليس معنى ذلك أنها تحب الديمقراطية ولا بد من أن تحققها. لا بد من أن ندرك هذا المعنى العميق، والتمييز ما بين طبقة أو قوى اجتماعية يمكن أن تحمي مصالحها وتحكم البلاد كلها في إطار ديمقراطي، ولكن هم يطوعون أمراً لهذا الإطار؛ ولم يكن هذا شرطاً لوجودهم. أكثر من هذا، السنوات أو العقود الأولى من تطور الرأسمالية الصناعية شهدت أنواعاً من الاستغلال والقمع لم يتصورها العقل، وإن فترات الحكم الدكتاتورية هي التي نمت فيها البرجوازية، مثل فترة نابوليون، ثم فترة نابوليون الثالث (بالنسبة إلى عملية التصنيع بالذات) في فرنسا. والمطلب الأساسي، كان مطلب الناس المحرومين من هذه اللعبة، لأن غير المالكين، كانوا محرومين، حتى من حق تكوين الجمعيات، وحق تكوين النقابات، ناهيك عن أن يكوّنوا أحزاباً. فالنضال الشعبي ونضال المثقفين والمفكرين (لا يجوز أن نهمل دورهم) نضال أدى إلى تحقيق هذه المكاسب التي استطاعت الرأسمالية الحاكمة أن تطوعها وأن تطوع نفسها لكي تعيش ولكي تزدهر. وهنا يدخل اعتبار كثيراً ما ينسى: التطور السياسي كالتطور الاقتصادي والاجتماعي، في بلاد الغرب، لا يمكن فهمه وتحليله إذا أغفلنا واقع نهب العالم الثالث. المشكلة، وآسف لأن أضرب مثلاً اقتصادياً، هي أنه لكي تستطيع رأسمالية حاكمة أن تزيد من أرباحها، وترفع مستوى معيشة الجماهير عندها في الوقت ذاته، فهي تحتاج إلى مصدر إضافي. هذا المصدر الإضافي جاء

لأوروبا ولأمريكا من الظاهرة الاستعمارية، من عملية النهب الاستعماري، وما زال العالم حتى الآن يعيش تحت ظل هذا. وأود أن أضرب مثلاً وحيداً، الولايات المتحدة الأمريكية تعيش، حالياً، أكبر عجز شهده التاريخ في ميزانيتها، وأكبر عجز شهده التاريخ في ميزان مدفوعاتها. ولم يخرب الاقتصاد الأمريكي ولم تنهر الديمقراطية الأمريكية، لأن أمريكا الدولة الوحيدة التي تستطيع تسديد ديونها بلا شيء، بطبع النقود، تسدد بالمطبعة؛ هي الدولة التي استطاعت أن تجذب المدخرات من أنحاء العالم كافة لكي تسد العجز في ميزانيتها، بدليل أن الدولار لم يهبط سعر صرفه؛ كان المفروض، في حصول العجز في ميزان المدفوعات والعجز في الميزانية، أن يؤدي في النهاية إلى تدهور قيمة العملة، هذا التدهور؛ لم يحدث. حتى في سنوات معينة كان سعر صرف الدولار يرتفع عن طريق سعر الفائدة. ولا أريد أن أدخل هنا في تفاصيل «التكتيك» الاقتصادية، لكن هذا مثل أضربه، على أن القوى الاستعمارية موجودة ومؤثرة، وحاكمة في أمور العالم، بوسائل أكثر دقة، وأكثر لطفاً وأقل وضوحاً من وسائل الاحتلال، وإرسال الأساطيل البحرية والجوية، تلك الأساليب الفجة لأنها تنتمي إلى القرن الماضي، أكثر من انتمائها إلى القرن الحالي.

ففي كل ما يتعلق بالدول الرأسمالية، كان البعد الاستعماري ظاهرة أساسية في نموها. وهذا من البداية مثل بسيط جداً. كلنا في العالم الثالث نشتكي من أزمة تزايد السكان، وبالتالي تزايد العاطلين أو الذين لا يعملون أبداً والذين نسميهم الطبقات المهمشة. وعندئذٍ، ليس في وسع المرء إلا أن يتساءل: ألم يحدث هذا في أوروبا؟! وماذا فعلت أوروبا بهذا؟ حدث، ولكن أوروبا صدَّرت كل هؤلاء الفقراء إلى العالم الجديد، لينشئوا مستعمرات يبيدون أهلها ويحلون محلهم ببساطة. فحتى في هذا الجانب السلبي، كان لا يمكن فهم ما يحدث إلا بهذا. لما احتاجت المستعمرات إلى عمالة، عادوا إلى نظام الرق، وطالما يشتمون العرب ويتهمونهم، بأنهم الذين نشروا الرق في افريقيا، وهذا غير صحيح، فالرق كان موجوداً في افريقيا قبل أن يدخلها العرب. كما أن الرق في البلدان العربية كان بالخدمة العسكرية أو الخدمة المنزلية، ولم يكن وسيلة إنتاج، وبالتالي كانت الأعداد الموجودة معقولة، والمعاملة كانت في مجملها معقولة. والذين استخدموا الرقيق كوسيلة إنتاج أساسية مثل البهائم والأنعام، هم الأوروبيون في أمريكا الشمالية والوسطى والجنوبية؛ هذا البحث في تاريخ هذا التطور ليس معناه تبني الفكرة القائلة بأنه لا يمكن أن تزدهر الديمقراطية إلا عندما نتقدم اقتصادياً واجتماعياً إلى أقصى الحدود؛ هذا خطأ، لأن التاريخ لا يكرِّر نفسه، والتجارب التاريخية نستمد منها دروساً كما يقال، ولكن أي تفكير في تكرارها، هو ما يسمى في عالم السينما «Remake»، أي أن تعمل فيلماً مرة ثانية، وهذا غير ممكن في تاريخ البشر، والمجتمعات تتغير، والأوضاع الفكرية تتغير؛ ووسائل الإنتاج تتغير، والعادات تتغير، وكل شيء يتغير، ولكن نأخذ من هذا الدرس، ان

الديمقراطية لم تكن منحة في يوم من الأيام، بل كانت محصلة نضال واستجابة لهذا النضال مرات بالقوة ومرات بالتنازلات. إن هذه الديمقراطية تحتاج دوماً إلى وجود قوى داخلية في المجتمع تدافع عنها حتى تصبح مطلباً عاماً يمكن للناس أن يثوروا بسببه؛ وبالتالي، يكون له ضغط كاف للتطور الديمقراطي. وإن ما هو وارد أمامنا ليس بهذه السذاجة، أن تأتي، مثلاً، في مصر بدستور الجمهورية الفرنسية الخامسة وتترجمه إلى العربية، وتصبح مصر مثل فرنسا وثاني يوم يصبح عندنا ديمقراطية. هذا تفكير خيالي وليس له أساس، وحين يقال لي هذا، أقول دائماً: لماذا لا تأتون بالدستور الإنكليزي، فيحرج القائلون لأنه لا توجد، ولم توجد وثيقة اسمها الدستور الإنكليزي أصلاً. إن الديمقراطية تبنى بممارسات، وبأوضاع، تجعل الناس يتصرفون تصرفات متسقة مع ما يدعون إليه من ديمقراطية، ولذلك علينا نحن المؤمنين بالديمقراطية أن نربط في نظر الجماهير الشعبية ربطاً وثيقاً تماماً بين حاجاتها المعيشية وبين قضية الديمقراطية، الحاجات المعيشية تسعى للضغط على الحاكم، ولا يهمها عملية الانتخاب، خصوصاً أنها تعودت على أشياء كثيرة من هذا القبيل. إذاً ليست الديمقراطية قضية سهلة. ولا بد من وجود الفكر والممارسة داخل المجتمع لتصبح الظاهرة الديمقراطية نابعة من داخلنا، وليست مجرد محاكاة للغرب أو مجرد أن نكون حديثين ولسنا متخلفين. ذلك لا يكفي وحده، لا بد من أن تكون هناك قوى اجتماعية تربط تقدمها الاقتصادي والاجتماعي بالمطلب الديمقراطي، وهنا تبرز أمامنا صعوبات.

ثالثاً: الديمقراطية ماضياً وحاضراً ومستقبلاً

ليس في تاريخنا الطويل العريق نسق مرجعي، يمكن أن نستند إليه في الدفاع عن الديمقراطية؛ الغرب انتحل ما أسماه الديمقراطية الاثينية، وألف كتب «اليوتوبيا». وأي بلد من بلدان العالم الثالث حين يبدأ لا يستند إلى أي نسق مرجعي من هذا النوع. وببساطة شديدة أقول، إن المسألة تصل إلى النسق المرجعي الديني بالنسبة إلى المسلمين، في حين أن الإسلام في مرجعيه الأساسيين القرآن والسنّة النبوية الشريفة، لم يذكر لنا شيئاً عن نظم الحكم، وترك هذا الأمر لأمور الدنيا، يباشره المسلمون وفقاً لظروفهم. الرسول لم يستخلف، لا يوجد نص في القرآن نفسه يتجاوز اعتبارات عامة دون شكل محدد، واعتبارات عامة في الممارسة يعني أن الممارسة تغير تطبيقها، يجمعها الآية: ﴿**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول**﴾[1]. طبعاً الحكومات الملكية التي استخدمت هذا

---

(١) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

النص لتأسيس سلطتها، كانت تقف عند أولي الأمر منكم، ولا تكمل بقية الآية، لأن في الآية تقدم القيد الوحيد على الحاكم الإسلامي وهو التزامه بالقرآن والسنة. هذا هو القيد الوحيد، فإذا أسقطنا هذا القيد وقلنا وأطيعوا فحسب، تصبح طاعة عمياء، ويقال إنها مستمدة دينياً، وهذا أمر خطير، وهذا لا ينفي بالقطع، ان الدين الإسلامي، والدين المسيحي - أنا أتكلم في حدود الأديان التي أعرفها - بروحه وتوجهاته العامة يمكن أن يوفر إطاراً ديمقراطياً ممتازاً، ولكن تبقى عملية إفراز هذا الإطار مسؤولية المشتغلين بالفكر الإسلامي، كما وضع أسلافنا أوضاع الخلافة والسلطان وبكثير من التوفيق أحياناً وبشيء من عدم التوفيق في أحيان كثيرة. فالماوردي في **الأحكام السلطانية**، يبرر أن الحاكم «ولي الأمر» يستولي على السلطة بالغلبة، وعلى المسلمين أن يبايعوه حرصاً على وحدة الإسلام والأمة واستبعاداً للحروب حول السلطنة، تلك كانت فتوى فقهية في القرن الرابع الهجري، واستند إليها أناس كثيرون، وكان معنى ذلك أن من يغلب على الحكم، أي يغلب على السلطة نقول له أمير المؤمنين. كان هذا وجهة نظر، أو رأياً فقهياً، لا يلغي حق أي نظر أو تحليل جديد، يؤسس أوضاعاً أكثر تجاوباً مع الديمقراطية، فمثلاً الشيخ الغزالي له قول مشهور في هذا: «الله أوصانا بالشورى» وقد ابتدع الغرب تقنية للشورى متقدمة جداً، فيجب أن نأخذ بها. ابتداء من كلمة الشورى إذاً، لم يجعل كلمة الشورى بديلاً لحياة برلمانية وتعدد أحزاب، بل بالعكس أعطى الشورى محتوى وأسلوب ممارسة، هذا الأسلوب كأي تقنية يمكن أن يتطور ويتقدم، فالعبرة بالفعالية، فعالية النظام الديمقراطي أكثر، وبالتالي يصبح هو المطلوب للشورى. المهم في هذا كله أن الداعي إلى الديمقراطية في الوطن العربي وفي معظم أجزاء العالم الثالث لا يجد نسقاً مرجعياً من تراث قديم أو من عصر ذهبي متوهم يستند إليه بحيث إنه يخاطب العاطفة إلى جانب العقل، وهذه صعوبة في ذاتها. الصعوبة الثانية هي في تحديد وتعبئة القوى الاجتماعية التي تتبنى الشعار الديمقراطي. الرأسمالية العربية، كمعظم رأسماليات العالم الثالث، ضعيفة تحت رعاية الاستعمار ولم تنم في مواجهته؛ لم تعد تستطيع أن تقوم بالمهام التاريخية التي قامت بها الرأسمالية في الغرب والتي نسميها توحيد السوق القومية، والسيطرة على الفائض الاقتصادي، وإعادة استخدام أو تخصيص الفائض الاقتصادي في الاستثمار من أجل التنمية، هذه مهام أي دولة في العصر الحديث.

في الواقع إن طريق تحول بلد مثل مصر تحولاً كاملاً إلى أن تصبح دولة رأسمالية طريق مسدود. هناك فرق بين أن تصبح دولة رأسمالية، وبين أن يكون عندنا رأسماليون كثيرون، وبين أن الدولة كلها تصبح رأسمالية، لأن رأسماليتنا ضعيفة، متقبلة وضع الشريك الأصغر في علاقاتها بالرأسمالية العالمية، لا تتزين بالقيم التي ساعدت على التطور لدى البرجوازية الغربية، مثل قيمة الادخار. البرجوازية

الغربية في المذهب البروتستانتي جعلت الادخار فضيلة دينية، ابتداءً من أنك إذا كنت ثرياً فتلك نعمة من الله. وإذا كان الله قد أنعم عليك، فلا بد من أنك تستحق، لكن النتيجة الثالثة أن مهمتك أن تنمي ما أعطاك الله، لكي تموت عنه وقد زاد أضعافاً مضاعفة؛ ايديولوجيا كاملة تشجع الادخار والاستثمار وتندد بأشكال الاستهلاك السفيه، رأسمالية العالم الثالث عموماً مبددة، تستهلك استهلاكاً لا يتصوره العقل، وأعتقد لو قارنتم أي ثري من أي بلد عربي، عنده ثروة أو دخل معين بمواطن انكليزي عنده الدخل نفسه، ستجدون العربي يصرف مثل الإنكليزي مرتين أو ثلاثة. فهناك عجز أصيل عن بناء شيء جديد. أيضاً، الرأسمالية الغربية وضعت نفسها تاريخياً على رأس حركة العلوم والاكتشافات الجغرافية وتقدمت حاملة رسالة إلى العالم تعتبر في وقتها رسالة مجددة جداً، وغيرت شكل العالم فعلاً، رأسمالية العالم الثالث أحسن حاجة تحلم بها هي أنها تقلد جزئياً ما يجري في الغرب، وعملية المحاكاة ليست الفضيلة الأولى التي خصّ بها ربنا الإنسان، لقد خص بها القرود، أما الإنسان فقد خصّه الله بالعقل، أي بالتفكير، أي بالخيال، أي بالإبداع والاختراع. فأي طبقة لا تحمل مشروعاً قومياً كما نقول عندنا بنظرة شاملة لما يجب أن يتم في المستقبل وعزيمة صادقة لتنفيذ كل ما يجب أن يقام به حتى نصل إلى هذه الصورة المرجوة، تعتبر عاجزة عن أن تؤدي هذا الدور التاريخي، هذا العجز يجعلها أضعف من أن تحكم في ظل الديمقراطية، نحن كثيراً ما نلوم العسكر على تدخلهم في السياسة، ونحن على حق، ولكن يجب أن نؤصل هذا. من استدعى العسكر للدخول في السياسة؟ السيناريو التقليدي هو الآتي: طبقة غنية حاكمة عاجزة عن أن تؤمن نفسها ومصالحها وتوفر القوت لقوة العمل فيها، تقمع الجمهور بدلاً من أن ترضيه، فهذا القمع يجعلها تعتمد على الجيش. الرأسمالية في العالم الثالث بالضبط مثل التاجر الصغير الذي عنده محل في حي هارلم، ويدفع بانتظام الأتاوة لبلطجية لكي يوفروا له حمايته (Protect Racket) من شرهم كما يسمونه في أمريكا. البرجوازية هي التي أتت بالجيوش «Protect Racket» لعجزها عن أن تحكم من غيرهم، ولا بد من أن تستند إليهم، ولكي تستند إليهم لا بد من أن تدفع، وهي تدفع بمزايا، فلو أخذت أخوين واحداً في الجيش، وواحداً هو موظف مدني عادي، ستجد أن دخل من في الجيش ضعف دخل الثاني أو أكثر. مزايا عينية، في زيادة العدد والأهمية في تسليح ليس له موجب، لأن الضابط الذي يجب أن يفهم السلاح فهماً كاملاً غير موجود، فيأتي العسكر السلاح الذي عند «س» من البلدان بغض النظر عن: هل هو يستطيع أن يستخدمه أو لا يستطيع؟ وكلكم تعرفون أمثلة لأسلحة تشترى في الوطن العربي ولم يدرّب عليها إنسان واحد لكي يتعامل معها. وتصل الأمور هنا إلى وقت تبدو فيه الفئة الحاكمة، بأحزابها السياسية عاجزة عن مواجهة المشاكل الحادة، وأن النظام كله مهدد، فلا يبقى للعسكريين أكثر من خطوة، أن يتقدموا لكي يحكموا بأنفسهم، فالمشكلة الأساسية،

وأنا لا أتكلم من واقع أنني ماركسي وايديولوجي، أنا أتكلم من واقع تاريخ، وسوسيولوجيا السلطة. لماذا نرى بلاداً تخضع الجيش للسلطة السياسية، ووزير الدفاع إنسان مدني ينتمي لحزب؟ لأن لكل حزب سياسة في الدفاع، وليست معتبرة «تابو» لا يمكن التدخل فيها. كل هذه الأمور نواجهها بصورة عكسية. فلو كانت في بلد أو اثنين أو ثلاثة كانت تبقى حدثاً، ولكنه ليس أمراً جوهرياً. ولكن حين نجد هذا النمط في العالم الثالث كله عبر أشكاله وبدرجات متفاوتة، تكون للظاهرة أسس موضوعية، بعيداً عن الأشخاص الذين قاموا بهذه التجارب. هذه الأسس الموضوعية، هي بناء هذه الدولة الحديثة، والحديثة ليست مفهوماً تقانياً فقط؛ الدولة الحديثة هي التي تحكم من خلال احترامها لحقوق الإنسان، وهذا تعريف الدولة الحديثة. الرأسماليات والفئات الحاكمة عندنا بسبب ظروفها التاريخية وعلاقاتها بالاستعمار، لا تعرف أن تحكم من دون الاستناد إلى الجيش. هكذا علينا أن نواجه مشكلة كيف نبث الديمقراطية، وكيف نوجد الأساس الاجتماعي للمطلب الديمقراطي. هذه قضية حقيقية، كيف أستطيع أنا حين أخاطب فلاحاً مصرياً في قريتي أن أقرب الديمقراطية إلى ذهنه وأضعها في خلفية اهتماماته كلها؟ هذا جهد خلاق ويجب أن نقوم به، ذات مرة كنت أتكلم في اجتماع انتخابي في حي بولاق في القاهرة، وهي حي شعبي كما تعلمون، فيه نسبة عمالية كبيرة، حين وجدت نفسي أتكلم على الديمقراطية، وتساءلت: أنا أخاطب من؟ وماذا تعني الديمقراطية لابن بولاق هذا الجالس أمامي؟ وأسعفني العقل، بأن أقول مباشرة: ماذا تعني الديمقراطية؟ تعني أن الشرطة لا تستطيع أن تستدعيك لأي سبب عندها. إن الضابط لا يمكن أن يرسل إليك عسكرياً لكي يقبض عليك دون إذن من النيابة لكي يحضرك عنده، ولا يملك أن يعتدي عليك بالضرب في السجن، ولا أن يحتجزك عنده من دون أمر قضائي. هذه ممارسات يومية يعيشها هذا الإنسان ويقاومها بطريقته، هو أنه في يوم من الأيام يقوم مع غيره على البوليس ويضربونه، أي أنهم غير مستسلمين لهذا الوضع. ولكن في الوقت نفسه غير متفتحين أيضاً للصورة العكسية. فهنا مشكلة، ولكنها كانت مشكلة محدودة جداً، لكن على مستوى المجتمع ككل وكل قواه، كيف تساعد الديمقراطية على التنمية؟ كيف تساعد الديمقراطية على الوحدة العربية؟ كيف تساعد الديمقراطية على النضال ضد التبعية والمحافظة على استقلال البلدان العربية؟ كيف تحافظ الديمقراطية على مجتمع أكثر عدلاً؟ والعدل هنا مطلوب اقتصادياً، وليس لاعتبارات اجتماعية فحسب، لأن إذا تخلفت الموارد البشرية عن متابعة التنمية تصبح قيداً على التنمية ذاتها. العامل الأمي غير العامل المتعلم، العامل الأمي مشكلة أن نجد له عملاً، العامل المتعلم هو المطلوب في التقانة الحديثة، العامل المريض يتغيب عن العمل فتكون إنتاجيته ضعيفة. إذاً، العناية بالصحة على المستوى الشعبي أمر تتطلبه جهود التنمية وضرورة إنجاح التنمية أياً كان شكل النظام الذي يمسك بهذه التنمية،

فالأهم أن يكون مؤمناً بها وحريصاً عليها. بهذا المثل انشغلنا كثيراً في مصر بتجربة حية حصلت عندنا، كان البعض يقول إن الأمية لا تسمح بوجود وعي سياسي، وإن المتعلمين هم وحدهم القادرون على فهم الديمقراطية والدفاع عنها. في خصوصية مصر، والشعب المصري شعب مسيَّس، وحديث القرية في الليل لا بد من أن تكون فيه نقاط سياسة وتعليق على ما سمعه الناس في الإذاعة وما قرأوه في الجرائد. . . الخ. الوجه الآخر أن المثقفين أو معظمهم ينتمون إلى ما يسمى النقابات المهنية في بلادنا، هذه النقابات عاشت فترة طويلة إلى ما قبل ثلاث سنوات. إن الحكومة توحي بأنها ترشح فلاناً، فينتخب هذا الفلان نقيباً. الرئيس حسني مبارك رأى أن الحكومة عندها مشاغل كثيرة جداً، ولا يهمها في شيء أن فلاناً يصبح نقيباً للمهندسين والآخر يصبح نقيباً للمحامين، وأعلن الرجل أن هذه أمور بيت الناس فيها دون أن يتدخل. وكانت النتيجة أن كل الانتخابات في كل هذه النقابات ما عدا نقابة الصحافيين، وصلت إلى مستوى من الإسفاف وعمليات التزوير في الانتخاب، ومن عمليات الضرب بالسلاح والسكاكين والزجاجات الفارغة في كل النقابات ما عدا نقابة الصحافيين. وكانت قمة المأساة ما حدث في نقابة المحامين الذين هم أهل الدفاع عن الحرية وأهل القانون الذين كنا ننظر إليهم كمنارة لمسائل حقوق الشعب. . . الخ. هذه المسألة شغلتني جداً. وهي تعبر أكثر من أي شيء عن تدني الوعي بالديمقراطية وأهميتها ورفض ممارستها. هؤلاء النقابيون المهنيون كانوا يصدرون بيانات للدفاع عن الديمقراطية، وكلما كنا نطلب منهم بياناً يرسل لرئيس الجمهورية بمطالب ديمقراطية، كانوا يوقعون وهم سعداء جداً. وهم أنفسهم حين أمسكوا أمورهم بأيديهم، عجزوا عن الممارسة الديمقراطية. في حين أن النقابات العمالية أكفأ من هذا بكثير جداً؛ لا تحب مرشح الحكومة ولكن يمكن أن تصل إلى حلول وسط (Compromise). القضية إذاً ليست قضية فكرية، ولكنها قضية ممارسة، وهذه الممارسة ليست مرتهنة بالتعليم العالي، وليست مرتهنة مثلاً بمستويات الدخل. وهذا ما يمكن أن يفتح أبواباً للعمل الديمقراطي. أنا أدعو دائماً؛ في أقطارنا نحن نحتاج إلى نوع أسميه «واحات الديمقراطية»، كمنظمة، ولتكن جمعية علمية، بعيدة عن السياسة وغيرها، تدير نفسها بطريقة ديمقراطية. تصبح هذه المنظمة واحة للديمقراطية. في موقع في نقابات العمال، نعمل على ظهور واحة للديمقراطية. في مستوى نوادي هيئة التدريس أو جمعيات هيئات التدريس، التي من المفروض أن تكون النموذج للكل، يصبح أعضاؤها فعلاً النموذج الذي يمارسونه. فلا بد من تجسيد المنهج الديمقراطي في حياة المجتمع بنقاط مضيئة، فمع فقدان الإطار المرجعي من الماضي، لا بد من أن نعطي إطاراً مرجعياً من خلال حياتنا نفسها. إن لدينا كلية تدار بشكل ديمقراطي، وكلية تدار بشكل أقل ديمقراطية، جمعية علمية تسيطر عليها شخصية واحدة، وجمعية علمية مدارة بطريقة ديمقراطية، لأن بضدها تتمايز الأشياء، وخصوصاً أن لدينا قدراً كبيراً

جداً من القدرة على التغني بالديمقراطية، وحين يتولى أحدنا مسؤولية يكتشف في نفسه دكتاتوراً رهيباً. هذا التناقض بين كلامنا ومسلكنا هو أكبر من يهددنا. كيف أنادي بالديمقراطية في مصر، واختصم مبارك لبعض التجاوزات المعادية للديمقراطية، ثم أركب الطائرة وأذهب لزيارة رئيس عربي آخر مشهور عنه أنه سفاح؟ كيف أبرر هذا في نظر الناس الذين يثقون بي في مصر؟ إذاً، المنطق لا بد من أن يكون متسقاً. لا يمكن لإنسان أن يصدق الدعوة إلا إذا صاحبها اتساق في الموقف العملي. الشعوب غير المتعلمة تحاول دائماً تجسيد الفكرة في الشخص الذي يمثلها وتحكم عليها من خلال هذا الشخص، إذا تصرفت بشكل ديمقراطي، فهذا أحسن درس يمكن أن تعطيه في الديمقراطية، المسألة ليست محتاجة إلى وعظ وإرشاد وخطب. عندنا مثلاً ولن أطيل في هذا، لأن لي مقالة منشورة أو جزءاً منشوراً في ندوة قبرص، الديمقراطية داخل الأحزاب، الديمقراطية في العلاقة، الديمقراطية بين الأحزاب وفي علاقاتها جميعاً بالمنظمات الجماهيرية الأوسع، هذا هو الامتحان الأكبر، ما دام حزب يدعو إلى الديمقراطية ولا يمارسها في داخله، فلن تنجح دعوته بشكل واضح، ولا نظن الشعوب غبية، وأنه ممكن أن يُضحك عليها. وبتفهم هذا، كيف ونحن جميعاً في المعارضة نتعامل على أننا موجودون وأطراف، ونتعامل تعاملاً ديمقراطياً، كل واحد لا يتخلى عن منهجه وأفكاره، ولكنه يعترف بوجود الآخر، فيتعامل معه على أساس خلاف في الرأي، وليس اختصام في الحق في الحياة. إنكار الآخر عندنا في الوطن العربي أدى إلى أمور فظيعة، ونحن كلنا بعيدون عن السلطة، فإذا جاءت السلطة بعد ذلك وجاءت متعسفة، فليس لنا أن نستنكر أو نندهش، فنحن زرعنا هذا بأنفسنا ونحن في المعارضة. هذه النقطة هي محك الاختبار الأساسي لأن الحياة النقابية والجمعيات العلمية وحياة جمعيات نوادي أعضاء هيئة التدريس وما إلى ذلك، حياة يومية متجددة، ولكل مرة يكون لأي قوى سياسية طرف في الانتخابات. إذا لم تجعل حرية الانتخابات، واستقلالية التنظيم النقابي إزاء الأحزاب جميعاً في رأس هذه القائمة، فلن يصدقها أحد. هذا صحيح، ويجب أن يتم التأكيد عليه. أنا أطلب أكثر مما ينبغي، وأريد أن أترك وقتاً للمناقشة وتوجيه الأسئلة.

خاتمة

أريد أن أختتم هنا، بأنه قد يبدو حديثي مثبطاً للهمم، وليس هذا قصدي، وإنما ما أريد أن أصل إليه، هو أن ندرك أن اكتساب الديمقراطية سيكون ثمرة نضال، وأن النضال فريضة على من يدرك الحق، «الساكت عن الحق شيطان أخرس». فإذا كنا نعرف كلمة الحق، فيجب أن ندافع عنه، وأن نستطيع ـ كما جاء في الحديث الشريف ـ أن نقاوم اللاديمقراطية «فإن لم يكن باليد، فباللسان، وإذا لم يكن باللسان فبالقلب»، وبالقلب هذه مهمة جداً، لأنه يمكن للإنسان أن يزيف في كل شيء إلا

أن يزيف على نفسه وضميره، فضميرك لا يمكن أن تتخلى عنه، وهو المحاسب الأكبر. إذاً فمهمة مسألة إقرار الديمقراطية في الوطن العربي؛ أنا أؤكد لكم أن أكثر ما يشغلني في قضية الديمقراطية، أن تعرف مصر فترة تماثل ما عرفه السودان في الفترة من عام ١٩٨٥ إلى عام ١٩٨٩، ثم يكون نتيجة هذه الفترة، إفلاس سياسي كامل ويعود العسكر، لأنني أعتقد أنه لو حدث هذا سيكون نكسة كبرى. علينا أن نتسلح بالديمقراطية ونقيس كل شيء بمقياس الديمقراطية وأن نربط الديمقراطية بأي شكل من أشكال النضال بيننا. قضايا المرأة يجب أن تطرح في ضوء الديمقراطية، موضوع حقوق الإنسان. علينا أن نمارس هذا، لأن كلاً منا عنده جزء من السلطة، والحديث الشريف هنا أيضاً دقيق «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته». فكل واحد منا في المجتمع له قدر من السلطة يمارسه. هل يمارس هذا القدر بديمقراطية؟ إذا بدأنا نسأل أنفسنا هذا الأمر، نكون، قطعاً، اكتشفنا الطريق نحو وطن عربي مزدهر، ديمقراطي، موحد، يدافع عن حقوق الإنسان.

فهـــرس

ـ هـ ـ

ـ و ـ

ـ ي ـ

هذا الكتاب

إنّ المسألة الديمقراطية تأتي في طليعة العناصر المكونة للمشروع الحضاري النهضوي العربي، ذلك أن الديمقراطية أصبحت ضرورة من ضرورات العصر بوصفها الإطار اللازم لتمكين أفراد المجتمع من ممارسة حقوق المواطنة من جهة، وتمكين الحاكمين من الشرعية التي تبرر سلطتهم وحكمهم من جهة أخرى. وبهذا يمكن اعتبارها بمثابة «القاطرة» التي تدفع المشروع العربي إلى الأمام على أساس عقد اجتماعي - قومي - ديمقراطي جديد.

يضم هذا الكتاب عدداً من الدراسات التي ترصد تطور مفهوم الديمقراطية، سواء الديمقراطية الليبرالية أو الديمقراطية في العالم الثالث، وكذلك عملية التحول الديمقراطي وعوائقها وإمكاناتها. وتركز هذه الدراسات بشكل خاص على إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني، هادفة إلى جعل الديمقراطية في الوطن العربي محصلة للفعل الاجتماعي العربي نفسه.

ونظراً إلى أهمية القضايا المتشعبة المرتبطة بالمسألة الديمقراطية، فقد تمّ تقسيم هذا الكتاب إلى ثلاثة أقسام رئيسية، **الأول**: «في مفهوم الديمقراطية»، **والثاني**: «التحول الديمقراطي في الوطن العربي»، أما **الثالث** فهو بعنوان «مستقبل الديمقراطية.. عربياً» ويبحث في إرساء منهج لاستشراف مستقبل الديمقراطية من خلال عمليات التحول الجارية حالياً في غير قطر عربي.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون

ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» - بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

